PRZEGLĄD FILOZOFICZNY

założony przez Władysława Weryhę.

Wydawany przez
WARSZAWSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE.

Rocznik XXX (1927).

WARSZAWA — 1927.
Redaktor: Władysław Tatarkiewicz.
Sekretarz Redakcji: Stanisław Ossowski.

SPIS RZECZY

zawartych w Roczniku XXX (za rok 1927) „PRZEGLĄDU FILOZOFICZNEGO"

ROZPRAWY:

Str

Włodzimierz Szyłkarski: Nauka Spinozy o Bogu . . . 1
Stefan Szuman: O psychicznych czynnikach zachowania się w rozwoju dziecka 28
Adam Żółtowski: O Parmenidesie Platona 53
Benedykt Bornstein: Geometrja logiki kategorjalnej i jej znaczenie dla filozofji 66
Florjan Znaniecki: Zadania syntezy filozoficznej 103
Iwan Mirczuk: O słowiańskiej filozofji 117
Wiktor Wąsik: Studja nad scholjami do Polityki Arystotelesa 136
Ludwik Chmaj: Zagadnienie „trzech faz" w rozwoju Kartezjusza 149
Stanisław Leśniewski: O podstawach matematyki, I . . 164

DYSKUSJE:

B. Zawadzki: Propedeutyka filozofji w szkole średniej . . . 207
A. Wiegner: Przedmioty pojęć ogólnych 211
A. Dryjski: Automatyzm graficzny 214

STUDJA KRYTYCZNE:

W. Lutosławski: Polska filozofja narodowa 217
B. Daniec: Sokrates, I 223

SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK:

X. K. Michalski: Prace o filozofji XIV wieku, przez W. Tatarkiewicza 94
A. Dryjski: „Badania eksperymentalne nad automatyzmem graficznym", przez J. Segała 97
E. Erdman: „Zasady powszechnej ideografiki analitycznej", przez J. Kodisową 98

X. Atanassievitch: „L'atomisme d'Epicure", przez A. Krokiewicza 239
B. Schlager: „Spinoza", przez W. Szyłkarskiego . . . 241
A. A. Bodganow: „Tektologja", przez T. Kotarbińskiego 245
M. Sobeski: „Malarstwo doby ostatniej", przez Z. Hermana 249

NEKROLOGJA:

S. p. Benedykt Woyczyński 99

SPRAWOZDANIA ZE ZJAZDÓW:

I. Myślicki: Odrodzenie spinozyzmu 86
Księga Pamiątkowa I Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Lwów, 1923)

W. Lutosławski: O wolności woli 267
St. Trzebiński: O problemie wolnej woli . . . 269
T. Kotarbiński: Zasady teorji czynu 273
M. Borowski: O składnikach i rodzajach czynów . . 275
J. Łukasiewicz: O logice stoików 278
K. Ajdukiewicz: O stosowaniu kryterjum prawdy . . 280
L. Böttcher: O zasadzie sprzeczności 284
St. Kaczorowski: O zwrotnych stosunkach przechodnich. 284
L. Chwistek: Zasady czystej teorji typów . . . 286
Z. Zawirski: Próby aksjomatyzacji fizyki i ich znaczenie filozoficzne 289
E. Żyliński: O przedstawialności funkcyj jednych przez drugie 290
F. Smolka: Pojęcie zmiennej u Bolzany i Russella . . 291
L. Böttcher: O antynomji Russella 291
K. Twardowski: Z logiki przymiotników 292
B. Bornstein: Myślenie a widzenie. 295
L. Chwistek: Zastosowanie metody konstruktywnej do teorji poznania 296
A. Złotnicki: Granice poznawalności a metafizyka . . 298
Ks. F. Kwiatkowski: Najnowszy zwrot ku realizmowi . 299
E. Stamm: Transsubjektywna rekonstrukcja rozwoju świata. 300
Ks. St. Kobyłecki: Kryterjum poznania rzeczywistości . 302
R. Ingarden: Czy i jak można wykazać objektywność spostrzeżenia zewnętrznego? 303
K. Twardowski: Przykład wpływu wyobrażeń słuchowych na wzrokowe 306
L. Bykowski: Przyczynki do charakterystyki psychicznej naszej młodzieży szkolnej 311
L. Dobrzyńska-Rybicka: Wybory powszechne w świetle psychologji społecznej i etyki 312

Str.
B. Wójcikówna: O fenomenologji muzycznej. . . 314
S. Igel: O przedmiocie psychologji 315
M. Kreutz: Próba zdefinjowania kilku podstawowych pojęć psychologji 317
J. Kuryłowicz: Podstawy psychologiczne semantyki . 319
L. Dobrzyńska-Rybicka: Kilka uwag o piśmie autotycznem 322
D. Einhorn: Zagadnienie przedmiotu historji filozofji jako rzeczywistości swoistej 324
Wł. Maliniak: Filozofja przedsokratyczna a renesans prawa natury 325
L. Biesiekierski: Stanowisko filozoficzno-mistyczne Doktora Serafickiego 330
A. Żółtowski: Stanowisko Kanta w dziejach filozofji . 332
J. Kleiner: System Towiańskiego 333
L. Caro: Materjalizm dziejowy jako jedna z podstaw marxyzmu 335
L. Biesiekierski: „O drogach ducha" Cieszkowskiego . 337
Wł. Tatarkiewicz: Zapytanie w sprawie filozofa warszawskiego z 1784 r. 338
T. Parczewski: Wiadomości o współczesnej filozofji rosyjskiej 340
I. Myślicki: Historja filozofji a filozofja. . . . 341
A. Żółtowski: O potrzebie i zadaniach historji filozofji w Polsce. 342
A. Zieleńczyk: Czynnik pragmatystyczny w filozofji polskiej 344
B. Gawecki: Zagadnienie istoty filozofji w polskiej literaturze filozoficznej 344
Wł. Szumowski: Znaczenie Hippokratesa w historji indukcji 346
Cz. Znamierowski: Z nauki o normie postępowania . 348
Wł. Tatarkiewicz: Stanowisko estetyki wobec nowych prądów w sztuce i w historji sztuki 349
A. Kielski: Indeterminizm i determinizm w kwestji odpowiedzialności 350
Z. Czerny: Nauka filozofji w francuskiej szkole średniej 352
Z. Heryng: Świat jako ruch 354
H. Bad: Teorja względności Wenzla Hofmanna . . . 355
Wł. Szumowski: Rozwój medycyny a zagadnienie przyczynowości 357

PRZEGLĄD FILOZOFICZNY
ROCZNIK XXX, ZESZYT I.

WŁODZIMIERZ SZYŁKARSKI.

Nauka Spinozy o Bogu.

AKOSMIZM — PANTEIZM — ATEIZM.

Deus sive causa sui, sive substantia, sive natura.

Pierwsi badacze systemu *Spinozy* zgodnie uważali jego naukę o bycie bezwzględnym za krańcowy a t e i z m, przysłonięty jedynie przez mgłą spekulacyjną, wytworzoną przez dziwaczne, bo spaczające zwykłe znaczenie pojęć wyrazy. *Synopsis Atheismi — Catechismus Atheismi absolutus* nazywają *Etykę Kortholt* (1680) i *Poiret* (1685), *Le nouvel Athéisme renversé* — taki tytuł nosi książka benedyktyna *Lamy* (1696); *Je crois qu'il est le premier qui ait reduit en Système l'Athéisme* powiada o *Spinozie* słynny pisarz sceptyczny *Bayle* (1697); *the most celebrated Patron of Atheism in our Time* twierdzi zwolennik *Newtona* deista *Clarkę (1706).* Powszechność tego zapatrywania stwierdzają zarówno *Wolf* (1737) — *unananimi omnium consensu athei existimantur spinozistae* — jak i *Voltaire,* w którego *Systemach Spinoza* zwraca się do Boga ze słowami:

Pardonnez-moi, dit il, en lui parlant tout bas,
Mais je crois, entre nous, que vous n'xistez pas.

Ten powszechny pogląd na *Spinozę* jako na ateistę, związany z nader ujemną oceną wartości filozoficznej oraz budowy logicznej jego systematu, w ostatnich dziesięcioleciach osiemnastego wieku ulega gruntownej zmianie. Sprawcą tego przełomu jest *Jacobi,* który w *Listach do Mendelsona (1785)* wpada na dziwaczny pomysł uzasadnienia swojej filozofji wiary drogą uznania racjonalistycznego systemu *Spinozy* za niedający się obalić środkami rozumu; systemat z matematyczną ścisłością rozwinięty w *Etyce* istotnie prowadzi do odrzucenia Boga i zaprzeczenia wolnej woli w człowieku; rozum jednak, jako przyrodzony ateista i fatalista, nie może

przyjść do żadnych innych wyników: wznieść się w krainę wolności, poddanej rządom Istoty Najwyższej, filozofja zdoła jedynie na skrzydłach wiary.

Filozofja wiary odmawiająca rozumowi wszelkich praw do przeniknięcia w rzetelną istotę rzeczy, nader nielicznych znalazła zwolenników; przekonanie natomiast, iż gmach ideowy *Spinozy* został wzniesiony *more geometrico*, na niedających się podważyć fundamentach logicznych, utworzyło zawiązek legendy, która krąży aż do naszych czasów, stanowiąc jedną z najważniejszych przeszkód do zbadania naukowego i bezstronnej oceny tego systematu. — Pod bezpośrednim wpływem tej legendy *Herder i Goethe* a za nimi długi szereg pisarzy końca osiemnastego i początku dziewiętnastego stulecia czynią ze *Spinozy* mitycznego założyciela potężnej dynastji filozoficznej, z którego usiłowaniami wiążą zdobycze, poczynione przez innych zgoła mocarzy ducha ludzkiego. Żaden z nich nie zdradza cokolwiek poważniejszej znajomości trudnego systemu, przed żadnym z nich całość zawartych w nim idei nie stanęła — jak to stwierdza *Goethe'* co do siebie w liście do *Jacobiego* z dnia 9 czerwca 1785 roku — w swojej pełni; z tem większą łatwością i beztroskliwością na chybił trafił wyrywają pisarze niemieccy z tego węzła, którego nikt z nich nie rozwikłał w nieznacznej nawet części, pojedyńcze nicie i zdobią niemi pomysły, niemal od zarania myśli ludzkiej krążące po świecie. Z tych nici zajmuje ich przedewszystkiem myśl o Bogu, jako o wszechogarniającej mocy twórczej, objawiającej się we wszystkiem, co tylko żyje i rusza się pod słońcem. Tej odwiecznej koncepcji religijnej i filozoficznej nadają, korzystając z wyrazu ukutego przez *Tolanda*, nazwę p a n t e i z m u i za jej najkonsekwentniejszego przedstawiciela ogłaszają *Spinozę*. Za panteistyczną uważają filozofję *Spinozy* również wcześniejsi przedstawiciele niemieckiej spekulacji idealistycznej. Razem z tem zapatrywaniem przyjmują oni i legendę o nieprześcignionej zwartości logicznej tego systemu; tak samo, jak i ich poprzednicy z zamiłowaniem wyrywają z powikłanej tkaniny pojedyńcze nicie, aby następnie wpuścić je do własnego kołowrotka, nie troszcząc się zbytnio o ich zgodność z resztą przędzy.

We wcześniejszych pismach *Schelling* nie różni się pod tym względem od poprzedników swoich na rozległem polu niemieckiej filozofji idealistycznej. Zakładając podstawy filozofji przyrody, nawiązuje swoją naukę o tożsamości idealnej a realnej stron rzeczywistości do nauki *Spinozy* o substancji myślącej a jednocześnie rozciągłej, ogłaszając tę teorję za *pierwszy krok, bez*

którego niemasz wstępu do filozofji (WW I, 154). W dalszym rozwoju swoich idei, prowadzącemu ku filozofji objawienia, sławny myśliciel wyzwala się z pod władzy tego złudzenia, dostrzegając iż Bóg *Spinozy* nie jest żywym, twórczym Duchem, lecz martwą kategorją logiczną, od której określeń oderwanych do świata konkretnych rzeczy i zjawisk żadnego niemasz przejścia. Zarzut ten pogłębia *Hegel.* Od oderwanych zamkniętych w sobie określeń Istoty bezwzględnej do konkretnego świata prowadzi nie analityczna lecz dialektyczna droga; *Spinoza* jej nie zna i dlatego, o ile by się nie był sprzeniewierzył własnym zasadom, musiał by poprzestać na oderwanej spekulacji o nieskończonej i koniecznej istocie Boga, bezwzględnie odrzucając istnienie świata rzeczy skończonych i przypadkowych. Filozofja Spinozy jest zatem a k o s m i z m e m: *die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit, sondern alles dies ist in den Abgrund der einen Identität geworfen — nach Spinoza ist, was „ist", allein „Gott". (Gesch.* d. Philosophie hrsg. v. Bolland S. 891).

Mamy więc przed sobą trzy całkiem odmienne odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób *Spinoza* rozwiązał podstawowe zagadnienie całej swojej filozofji. Jakaż z tych odpowiedzi jest słuszna? Do jakiej z nich możemy się przyłączyć dzisiaj, po istnej powodzi rozpraw, poświęconych zagadkowemu myślicielowi, — powodzi, w której falach na czas jakiś przynajmniej musiał się zanurzyć każdy, pracujący nad zmiennemi kolejami myśli nowożytnej.

Otóż szeregi ideowe, krzyżujące się w systemie *Spinozy* dają zupełnie wystarczającą podstawę dla każdej z tych sprzecznych odpowiedzi: w pewnej więc mierze mieli słuszność tak ci, którzy znajdowali w naukach *Spinozy* ateizm, jak i ci, którzy wysuwali w nich panteistyczną jedność Boga i świata, jak wreszcie i ci, którzy mu zarzucali unicestwienie świata w oderwanych określeniach Bóstwa.

W systematycznym układzie idei Spinozy najpierw występuje ten szereg ideowy, którego charakter akosmistyczny został ustalony najpóźniej; spekulacja *Spinozy* nie wybiega tu ani jeden krok po za granice nauki, którą rozwinęła szkoła Elejska.

Z tym szeregiem *Spinoza* nader sztucznie kojarzy nauki panteizmu logicznego. Nie zdając sobie sprawy autor *Etyki* zbiera tu dalekie odgłosy z potężnych ongi melodji, rozbrzmiewających w świątyniach, wzniesionych przez Platona i Platoników.

Melodje te szybko głuchną i zamierają: szybko i z pospie-

chem przebiega filozof naukę o Bogu w nim samym oraz naukę o świecie, jako wyniku logicznym z idei Boga; obszerniej natomiast rozwija w dalszym ciągu *Etyki* podstawy filozofji przyrody, psychologję i teorję życia moralnego. Duch *Demokrytosa* i *Epikura* oraz nowożytnego przyrodoznawstwa mechanicznego niemal wszechwładnie panuje w tych częściach systemu. Religijne pierwiastki nikną tu najzupełniej: Bóg, bez którego rzekomo *nic nie istnieje ani nie daje się pojąć*, staje się martwym przeżytkiem terminologicznym, z którym sam Spinoza nie wie, co ma właściwie począć.

Na akosmistycznych fundamentach i panteistycznych pierwszych wiązaniach *Spinoza* wznosi całkiem ateistyczną budowę.

Punkty wyjścia dla każdego z tych sprzecznych szeregów ideowych *Spinoza* ustala już w podstawowych dla całego systematu określeniach pierwszej części *Etyki*. Punkt wyjścia dla szeregu akosmistycznego stanowi pojęcie *przyczyny samej siebie (causa sui)*, punkt wyjścia dla szeregu panteistycznego — pojęcie *substancji*, przejście do szeregu ateistycznego dokonywa się drogą utożsamienia Boga z jego przymiotami, pozorne połączenie i uzgodnienie tych nietylko obcych, lecz poprostu sprzecznych z sobą szeregów ideowych odbywa się za pomocą znaku równania, postawionego między pojęciami przyczyny samej siebie, substancji i zespołu przymiotów: Deus sive causa sui, sive substantia, sive omnia Dei attributa.

I. AKOSMIZM

Dla metafizyki idealistycznej twórczem stań się, z którego wyłonił się cały jej rozległy świat ideowy, było pojęcie Bytu (einai, esse), we wszystkich bowiem jej odmianach pojęcie to stanowi nie tylko punkt wyjścia, lecz i podstawę wszystkich jej wywodów, zródło, zkąd wypływa cały ten potężny prąd spekulacyjny. Pierwsze więc już roztrząsania oderwane, poświęcone temu pojęciu znamionują w dziejach myśli ludzkiej początek nowego okresu, nie poprzestającego na świadectwach zmysłów, lecz szukającego drogi do krainy czystej myśli.

Do drogi, prowadzącej do pojęcia bytu bezwzględnego, zbliża się już *Anaksimandros*. W otaczającym nas świecie nic się nie może wymknąć z nieustającej kolei narodzin i śmierci, tylko podstawa wszelkiego bytu Bezkreśne nie powstaje i nie zanika, lecz

jest wiecznie, to wyłaniając z siebie, to przyjmując z powrotem wszystkie rzeczy. To pojęcie wieczystego i co zatem idzie istotnego bytu staje się następnie dla Ksenofanesa punktem wyjścia w jego krytyce tradycyjnych homeryckich przedstawień o bogach. Bóstwo posiada byt istotny, który nie powstaje i nie zanika, lecz pod wszelkim względem wyłącza niebyt. Byt jest, niebytu niemasz, skoro zaś niebyt wogóle nie istnieje, to nie może być mowy i o tem aby mógł powstać z niebytu. Byt istotny, wyłączający wszelki niebyt, wyłącza z siebie także wszelką wielość: *jeden jest bóg pomiędzy bogami i ludźmi największy* (Fragm. 23); największy jest tem samem i napotężniejszy, wielu zaś najpotężniejszych oczywiście być nie może: Istota Najwyższa może być tylko jedna. Jedność Boga jest jednocześnie jednością całego wszechświata: *Ksenofanes* — powiada *Arystoteles (Metaph.* I,5) — *patrząc na całe niebo* (powszechność wszystkiego, co istnieje pod słońcem), *twierdził, iż Jedne to Bóg.* Jedność zatem jest wszechogarniająca, włączając zaś w siebie wszystko, nie może przenosić się z miejsca na miejsce, bo by to oznaczało, iż istnieje coś po za jednością. Byt istotny i jedyny jest zatem i nieruchomy: *W tem samem* (miejscu) *pozostaje Bóg i zupełnie się nie rusza.* (Fragm. 26). Określenia Ksenofanesa bynajmniej nie zamierzają dać pozytywnej wiedzy o Bóstwie, wyczerpującego poznania jego istoty wewnętrznej: powstałe w walce z rozpadającą się we własnych sprzecznościach teologją tradycyjną ustalają tylko, jakich właściwości nie wolno przenosić z otaczającego nas świata na rzeczywistość bezwzględną. Pojęcie bytu istotnego i wieczystego oznacza jedynie, iż Bóstwu obcemi są tak śmierć, jak i narodziny, tak zanik, jak i powstawanie, jedność Bóstwa wyłącza wielość Bogów homeryckich; nieruchomość bytu istotnego — niemożliwość wszelkiego istnienia, które by było poza granicami wszechogarniającej jedności. Czem jest Bóg w wewnętrznej istocie swojej, na to pytanie określenia *Ksenofanesa* żadnej nie dają i nie zamierzają dać odpowiedzi: *nie było* — czytamy w fragmencie 34 — *i nie będzie człowieka, któryby osiągnął dokładną wiedzę o bóstwie i o zespole wszechrzeczy.* Świadome swego nawskroś zaprzecznego charakteru określenia pierwszego Eleaty bynajmniej nie spaczają i nie obalają Boga żywego doświadczenia religijnego — Boga Stwórcy i Wszechwładcy świata, przecie na takich właśnie zaprzecznych określeniach buduje się tak zwana teologja negatywna, stanowiąca jedną z podwalin chrześcijańskiej nauki o Bogu niemal od pierwszych kroków w jej rozwoju. Teologja negatywna, albo apofatyczna

dąży jedynie ku temu, aby usunąć z naszego pojęcia o Bóstwie wszelkie niegodne jego istoty przedstawienia, nie łudzi się bynajmniej, aby wyniki jej pracy krytycznej odsłoniły oblicze Przedwiecznego. Nie naturalna droga pojęć oderwanych i ich analizy prowadzi do niewysłowionych tajemnic Pańskich, lecz nadprzyrodzona droga intuicji mistycznej. Tę naukę o niedocieczonej i niewysłowionej Istocie Bożej myśl grecka przyswoi sobie w całej jej pełni dopiero w neoplatonizmie, aby przekazać ją następnie spekulacji chrześcijańskiej. W zaraniu metafizyki helleńskiej pierwsze zawiązki teologji negatywnej zwiędną pod potężnym powiewem intellektualistycznym, nie uznającym niczego, co by zasadniczo leżało poza granicami i środkami rozumu, a myśliciel, który niewątpliwie rozwija pierwiastki, założone w naukach *Ksenofanesa*, przedsięweźmie dalekiej wyprawy po złote runo czystej myśli, przed którą i w której się do ostatka odsłania istotna rzeczywistość. Tym pierwszym nieustraszonym żeglarzem jest właściwy założyciel filozofji racjonalistycznej i idealistycznej, *Parmenides z Eleji*.

Sceptycyzm *Ksenofanesa*, twierdzący, że o Bóstwie i jego sprawach jedynie mniemanie (dóxa) jest udziałem wszystkich ludzi (Fr. 34) nie zadawala jego sławnego ucznia. Mniemaniem, w którem niemasz rzetelnej prawdy, jest istotnie, wszystko, co podają nam zmysły; — jedynie droga rozumu, wyzwolonego z pod ich wszechwładztwa może doprowadzić nas do istotnej wiedzy (epistéme). Jeżeli przed czystą myślą naoścież się otwierają podwoje prawdy, jeżeli istota rzeczy całej się w niej objawia, cała się układa w jej tworach, nie znaczyż to, iż pomiędzy rzeczywistą postacią rzeczy a myślą oderwaną żadnego niemasz przedziału, czyli że stosunek tożsamości wiąże myśl z jej przedmiotem?

Tę tożsamość myśli oderwanej a rzetelnej istoty rzeczy, stanowiącą naczelne założenie wszelkiej metafizyki idealistycznej, która właśnie dlatego nosi nazwę panlogizmu, *Parmenides* wypowiada bez ogródek w dwóch sławnych, tyle razy powtarzanych wierszach swojego poematu: *t'auton d'esti noein te kai houneken esti noema* (Fr. 8, 34) i ... *to gar auto noein estin te kai einai* (Fr. 5).

Nie znam w dziejach myśli ludzkiej żadnego również doniosłego w skutkach swoich twierdzenia, niż to zasadnicze utożsamienie myśli oderwanej a rzeczywistości istotnej, na niem bowiem buduje swoją naukę o ideach *Platon*, a na nauce tej wznoszą się, jako na swojej niezmiennej podstawie, wszystkie odmiany filozofji idealistycznej. Bez tego utożsamienia wszelkie próby wyprowadzenia z oderwanego pojęcia bytu istnienia Istoty bezwzględnej, jej

własności, jej objawiania się i rozwijania we wszechświecie nie miały by ani punktu oparcia, ani nawet sensu: w takim bowiem tylko razie, jeżeli myśl jest istotą rzeczywistości, jej oderwane określenia wyciągnione z naczelnej idei filozofji panlogistycznej, idei bytu, odsłaniają istotę wszechrzeczy. Już pierwszy system ontologji idealistycznej, wychodząc z tego utożsamienia, z analizy idei bytu wyprowadza jego istnienie i własności, czyli przebiega pierwszą i najważniejszą część drogi po której musi kroczyć wszelka metafizyka myśli, uznanej za właściwą istotę rzeczy. Tąż samą drogą posuwa się i *Spinoza*. Początek drogi, polegający na utożsamieniu pojęcia oderwanego a szczerej istoty rzeczy, stanowi tu nauka o *prawdziwem określeniu (vera definitio)*. Doświadczenia nie odsłania przed nami wieczystych istoty rzeczy, *(experientia nullas rerum essentias docet. Ep. 10)*, prowadzi nas jedynie do świata rzeczy przemijających i przypadkowych, nie zaś do tych, w których istnienie niczem się nie różni od istoty a zatem może być wywiedzione z ich określenia, jako konieczny wniosek logiczny *(quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur, ac proinde ab eorum definitione concluditur.* Ib.). Te rzeczy odsłaniają swe oblicze jedynie przed prawdziwem określeniem, które *nie zawiera i nieuwyraża nic oprócz natury rzeczy określonej. (Eth.* I 8 *Schol.* 2). Jakież określenie daje nam rękojmię, że byt bezwzględny naprawdę istnieje, a nie jest wytworem myśli, bujającej w próżni? — Byt — powiada *Parmenides* (Fr. 4, 2 — 3) jest, niebytu niemasz. Że byt (to einai) czyli Istniejące (to on) istnieje, wynika to najoczywiściej w świecie z jego pojęcia: orzeczenie jest tu zawarte bezpośrednio w podmiocie — mianowicie w pojęciu rzeczy istniejącej. Czy to logiczne orzeczenie jest jednocześnie orzeczeniem realnem, nad tem zagadnieniem *Parmenides*, jako przedstawiciel skrajnego racjonalizmu, niezachwianego w swojej ufności w potęgę idei, której rzeczywistość m u s i odpowiadać, nawet się nie zatrzymuje. Pomieszanie więc predykatu logicznego z predykatem realnym, które *Kant* uważa za podstawę, a zarazem błąd zasadniczy argumentu ontologicznego, występuje tu już w całej swojej pełni.

Z równą beztroskliwością wyprowadza z pojęcia bytu bezwzględnego jego istnienie i autor *Etyki*, a czyni to w ten sposób, iż nadaje temu nader doniosłemu w skutkach swoich twierdzeniu formę określenia, które uznaje za prawdziwe: *Przez przyczynę samej siebie rozumiem to, czego istota zawiera w sobie istnienie, czyli to, czego natura może być pojęta jedynie, jako istniejąca.* (Eth. I Def. I).

To określenie bytu bezwzględnego, jako przyczyny samej siebie *id, cuius essentia involvit existentiam* stanowi podstawę wszystkich wniosków *Spinozy* o Bogu w nim samym. „Z tego jednego, — powiada w liście do *Tschirnhausa* z dn. 5 lipca 1676, — iż określam Boga, jako jestestwo, z którego istoty wynika istnienie, wywodzę rozmaite jego właściwości, mianowicie, iż istnieje koniecznie, że jest jeden, niezmienny, nieskończony i t. d..." Jest to ta sama droga, którą przebiegł ongi mędrzec Elejski, a którą w dwa przeszło tysiące lat po nim, nic nie wiedząc o poprzedniku swoim, lecz ulegając tej samej konieczności wewnętrznej przebiega *Spinoza*. Przebiegając tę wspólną aprioryczną drogę, której przyświeca gwiazda czystego, bo nieskalanego błotem doświadczenia zmysłowego, pojęcia *(prawdziwego określenia)*, obaj myśliciele rozwijają nauk ę o własnościach bytu bezwzględnego. Bóg w sobie samym — *Deus ad intra*, jak by powiedzieli scholastycy — otrzymuje szereg określeń oderwanych, rzekomo wyczerpujących całą jego istotę i wobec tego niczem się nie różniących od jego realnych własności.

Byt — dowodzi *Parmenides* — nie mógł powstać z niebytu, bo niebytu zgoła niemasz, ani też przejść w niebyt. Powstaniem nazywamy początek bytu, zanikiem bytu — jego koniec: nie mając ani początku ani końca, byt jest wieczny. — *Przez wieczność* powiada *Spinoza* (Eth. I Def. VIII.) — *rozumiem samo istnienie, o ile zostaje pojęte, jako wynikające koniecznie z samego określenia rzeczy wiecznej.* Ponieważ zaś jedynie Bóg jest *Jestestwem, z którego określenia wynika, iż istnieje (ex cujus definitione sequitur ipsum existere* — Ib. I 19 Dem.) zatem Bóg jest wieczny. Z określenia, czyli pojęcia wynika tak u *Parmenidesa*, jak i u *Spinozy* wieczność bytu bezwzględnego.

To co jest po za bytem, jest niebytem, niebyt zaś jest niczem, byt zatem jest jeden... W dowodzie tym, który *Simplikios (Phys.* 115,11) przechował nam w postaci, nadanej mu przez *Teofrastesa*, nie znajdujemy nic oprócz analizy pojęcia bytu. — Nic innego nie zawiera zagmatwany wskutek niedorzecznej „geometrycznej" formy wykładu dowód jedności Bóstwa, który wysnuwa z pojęcia bytu *Spinoza*. Nie odtwarzając zawiłej argumentacji, stwierdzimy jedynie, iż autor *Etyki* w liście z dn. 7 stycznia 1766 r. przyjmuje wyzwanie Jana Huddego, żądającego, aby Spinoza złożył dowód jedności Bóstwa na podstawie jego określenia, jako istoty zawierającej konieczne istnienie *(Demonstrationem Unitatis Dei, hinc nimirum, quod ejus Natura necessariam involvit existentiam...)*

W Etyce dowód ten został rozwinięty nader zawiłą i nużącą drogą, o której słusznie powiedział *Hegel (Gesch, d. Philos. S. 879), że der Beweis ist... eine muhsälige unnütze Quälerei, die nur das Verstehen Spinozas zu erschweren dient.*

Tak samo niepodzielność bytu bezwględnego wynika u obu filozofów z tego, że przypuszczenie podzielności sprzeciwiało by się jego określeniu *(definitioni adversum).*

Wszelka zmiana — w taki sposób możemy oddać myśl *Parmenidesa* — polega na zaniku starych, a powstaniu nowych właściwości. Że zaś z pojęcia bytu wynika, że tak zanik, jak i powstanie są w nim wyłączone, zatem byt jest niezmienny. — Gdyby — dowodzi *Spinoza* — Bóstwo zmieniało się *pod względem istnienia (sub ratione existentiae),* zmieniało by się także *pod względem istoty (sub ratione essentiae),* istota bowiem Bóstwa niczem się nie różni od jego istnienia, pojęcie Bóstwa z prawdziwego stało by się mylnem, że zaś to jest niemożliwe, zatem z pojęcia bytu bezwzględnego wynika, że jest niezmienny.

Byt bezwzględny może być pojęty jedynie, jako nieskończony gdyby bowiem jego natura była ograniczona, musielibyśmy uważać go po za jego granicami za nieistniejący, to by zaś się sprzeciwiało określeniu Bóstwa, jako przyczyny samej siebie, w samem pojęciu swojem zawierającej istnienie. — Króciej i prościej można było by rozwinąć ten dowód, posługując się pojęciami i słownictwem *Parmenidesa* i, co ważniejsza, ulegając konsekwencji wewnętrznej jego ideji; tylko niebyt mógł by ograniczyć byt, że zaś niebytu niemasz wcale, zatem byt jest nieskończony: Bóg jest nieskończony, bo niema nic, co by go mogło z jakiej kolwiek strony ograniczyć. Jeżeli sam Eleata nie wyciągnął tego niezbędnego z przesłanek swojej ontologji wniosku, to dlatego tylko, że, jako typowy Hellen, był przekonany, iż rzeczywistość nieskończona i nieograniczona mniejszą posiada doskonałość, niż skończona i określona. Konsekwencja wewnętrzna, prowadząca do uznania bytu za nieskończony, jest — powtarzamy — ta sama u obu myślicieli. To też ostatni wybitny przedstawiciel szkoły Elejskiej, *Melissos,* odtwarzając w niepozbawiony zresztą pewnej samoistności sposób naukę *mistrza, a ulegając tej konsekwencji,* dodał do oderwanych określeń bytu bezwzględnego nieskończoność.

Usiłowaliśmy wykazać, że nauka *Spinozy* o Bogu, pojętym jako przyczyna samej siebie, tak w swoich założeniach podstawowych, jak i motywach przewodnich, jak wreszcie w całej budowie apriorycznej niczem się nie różni od klasycznej formy ontologji

akosmistycznej, rozwiniętej przez *Parmenidesa*. Ontologja ta wyraźnie i bez zastrzeżeń unicestwia świat w oderwanych określeniach bytu bezwzględnego. Ale względność i bezwzględność są to pojęcia odnośne: jak nie może być ojca bez syna, albo prawej strony bez lewej, tak samo pojęcie bytu bezwzględnego, nieskończonego i jedynego traci wszelką treść, gdy się odrzuca wszelką względność, skończoność i mnogość; usuwając jedno z odnośnych pojęć, usuwamy i drugie. Ta konieczność, wiążąca z sobą odnośne kategorje, zemściła się nad wywodami, nie liczącymi się z tak oczywistą prawdą, w ten sposób, że nadała im całkiem zaprzeczny charakter. Zaprzeczne zaś określenia żadnej treści pozytywnej nie posiadają, a zatem i żadnej rzeczywistości odsłonić nie mogą. Wieczność *Parmenidesa* i *Spinozy* oznacza jedynie, iż do idei bytu bezwzględnego nie daje się zastosować kategorja czasu; jedność znowu jest zaprzeczeniem mnogości, jak zaś wyjaśnił z nieprześcignioną mocą dialektyczną *Platon*, jedność oderwana znosi nie tylko mnogość oderwaną, lecz i samą siebie; zaprzeczny wreszcie charakter takich określeń, jak niepodzielność i niezmienność nie wymaga chyba wyjaśnień. Podmiotem tych określeń jest nie pełnia wszelkiego bytu, lecz ziejąca próżnia abstrakcyjna, w której niemasz ani początku ani końca, ani granic, ani czasu, — w której zanikły coprawda mnogość rzeczy, ich powstawanie i ginięcie, ale wzamian nie pozostało żadnej wogóle treści pozytywnej. Doskonałość, którą Spinoza przypisuje przyczynie samej siebie, jest niczem innem, jak stwierdzeniem tej ostatecznej próżni: nie posiadając żadnych wogóle właściwości, jestestwo, z którego istoty wynika istotnie, nie zawiera też i żadnej niedoskonałości, nierozerwalnie związanej ze wszelkim względnym i skończonym bytem, ale nie zawiera dlatego tylko, że nic wogóle nie zawiera... Gra pojęć oderwanych, które miały raz na zawsze ustalić własności Istoty najwyższej w niej samej, doprowadziła do ostatecznego unicestwienia wszelkiej rzeczywistości. W tym negatywnym wyniku, spekulacji panalogistycznej, skierowanej na własności Bóstwa w nim samym, mamy nader wymowny sąd nad drogą, którą przebiega w pierwszym, określającym cały dalszy jej kierunek, rozpędzie swoim. Jej punkt wyjścia stanowi uznanie pojęcia bytu za byt bezwzględny w nim samym; jest to proton pseudos całej filozofji idealistycznej: pojęcie posiada rzeczywistość jedynie w myśleniu, które je tworzy, same w sobie, czyli w oderwaniu od istoty myślącej, niczem ale to niczem się nie różni od nicości. Tożsamość bytu a niebytu *(Identität vom Sein und Nichtsein)*, którą *Hegel* w dwa

przeszło tysiąclecia po *Parmenidesie* ogłosi punktem wyjścia dla swojego systemu, jest już założona w przesłankach ontologji Elejskiej, choć i pozornie przeczy jej pierwszemu dumnemu oświadczeniu, iż *Byt jest, niebytu niemasz...*

To szybowanie założyciela filozofji w abstrakcyjnej próżni idealistycznej, w którem czysta, czyli oderwana od wszelkiej rzeczywistości myśl na własnych jedynie polega siłach i przez siebie tylko ustanowionym poddaje się zasadom, olśniło już *Platona* i do dziś dnia olśniewa każdego, kto się uważnie przygląda bezcielesnym tworom spekulacji Parmenidesowej. Szczerego też podziwu godna u mędrca Elejskiego pewność, z którą kroczy po raz obranej drodze abstrakcyjnej, do samego niemal końca nietylko nie zbaczając w stronę świata, z którym się spotykamy w doświadczeniu codziennem, lecz wprost ogłaszając złudzeniem wszystko, co myśl ludzka zdobywa na zwykłej drodze poznania. Surową nawskroś abstrakcyjną prawdę *niewzruszonego serca* oddziela przepaścią nie do przebycia od *mniemań śmiertelników,* polegających na zawodnych świadectwach zmysłów. Na tej to zawrotnej wyżynie, na której myśl ludzka tchu zaledwie uchwycić może, nie zdołał się utrzymać za wyjątkiem najbliższych zastępców *Parmenidesa* nikt z dalszych przedstawicieli spekulacji panlogistycznej. Lot myśli oderwanej zniża się ku ziemi, usiłując powiązać pasmo martwych określeń bytu bezwzględnego z otaczającą nas względną rzeczywistością. Te usiłowania z samej istoty swojej muszą spełznąć na niczem: z niczego nic nie powstaje i z pajęczej wysnówki określeń oderwanych niepodobna zdobyć materjału do zbudowania najlżejszego chociaż by mostu, łączącego te określenia z rzeczywistością konkretną. Na złudzeniu, iż leciuchna tkanina, składająca się z naprędce zczepionych określeń oderwanych, dokona cudu i naprawdę połączy oba brzegi, wyjaśniając i ustalając z ścisłością matematyczną stosunek Boga do świata, — na tem złudzeniu buduje się cała panteistyczna metafizyka Spinozy, metafizyka jedynej substancji i jej niezliczonych objawów. Pojęcie substancji było nie tylko całkiem zbyteczne, ale nawet całkiem niestosowne, póki chodziło o istotę Boga w nim samym. W pismach poprzedzających *Etykę,* oraz w listach swoich *Spinoza* obiera zwykle za punkt wyjścia dla wywodu własności Bóstwa w nim samym pojęcie *Jestestwa, z którego istoty wynika istnienie,* i nie wychodzi w dalszym ciągu odnośnych rozumowań z zakresu tego pojęcia. Jeżeli w *Etyce* dla tegoż wywodu Spinoza posługuje się czasem pojęciem substancji, oznacza to jedynie po-

krzyżowanie i pogmatwanie podstawowych szeregów ideowych, powracające tu niestety dosyć często. Pokrzyżowanie to zawiera oczywisty błąd, znany w logice pod nazwą *quaternio terminorum*, na miejsce bowiem całkiem zamkniętego w sobie bytu, właściwego przyczynie samej siebie, staje teraz pojęcie substancji, czyli stałej podstawy rzeczy i do tego to pojęcia ściągają się określenia, wywijające się, pojęcia Istoty, zawierającej w sobie konieczne istnienie. *Spinoza* rozmija się tu z własnem oświadczeniem, złożonem w jednym z ostatnich listów, które do nas doszły. Przytoczyliśmy już to olbrzymiej wagi oświadczenie w przekładzie, teraz powtarzamy go w oryginalnem brzmieniu: — — *ex hoc s o l o, quod Deum definio esse Ens, ad cujus essentiam pertinet existentia, plures ejus proprietates concludo: nempe quod necessario existat, quo sit unicus, immutabilis, infinitus, etc...* Pasmo pojęciowe — podkreślmy jeszcze raz tę podstawową własność nauki *Spinozy* o bycie bezwzględnym w nim samym — wywija się tutaj całe z określenia przyczyny samej siebie, które wobec swego nawskroś zaprzecznego charakteru niczyją podstawą być nie może. Zlekceważenie tej prawdy popchnie *Spinozę* do utożsamienia pojęć *causa sui* a *substancji*. Pojęcie substancji, żywcem przeniesione tutaj z tradycji scholastycznej, po odpowiedniem zniekształceniu pierwotnego znaczenia tej kategorji, posłuży w drugiej części nauki o Bogu do wytworzenia mgły abstrakcyjnej i zawieszenia jej nad przepaścią oddzielającą oderwane cienie od realnych rzeczy. Rozejrzyjmy się w tej mgle, w której myśl Spinozy dokonywa szybkiego i pozornie łatwego przejścia od a k o s m i s t y c z n e j nauki o Bóstwie do nauki p a n t e i s t y c z n e j.

II. PANTEIZM

W Bogu — powiada apostoł *Paweł — żywiemy i ruszamy się i jesteśmy.* W tych słowach mamy klasyczny wyraz mistyki p a n e n t e i s t y c z n e j, której pierwiastki występują w e wszelkiem żywem doświadczeniu religijnem. Będąc źródłem wszelkiego żywota, *Bóg bynajmniej nie wyczerpuje w tworze swej nieskończonej mocy twórczej:* świat, pomimo że całkowicie zależy od działalności Twórcy, wcale nie wypełnia Jego istoty; przedział nie do przebycia oddziela Byt bezwzględny i wieczny od rzeczy względnych i przemijających, pośród których żyjemy i działamy. Od tej koncepcji, opartej — podkreślmy to jeszcze raz — na bez-

pośredniem przeżyciu mistycznem, koncepcja p a n t e i s t y c z n a, w ścisłem tego słowa znaczeniu, różni się tem, iż pomiędzy wewnętrzną istotą Bóstwa a życiem wszechświata żadnego nie uznaje przedziału: ta sama rzeczywistość, rozważana ze strony jedności, która wszystko ogarnia i z której wszystko wypływa, jest Bogiem, — rozważana zaś ze strony nieskończonych objawów tej jedności — światem. Rzeczy poszczególne są to jedynie bierne ogniwa w nieskończonym łańcuchu, który ogarnia i wiąże w jedną całość wszystko co istnieje; różnica pomiędzy tym łańcuchem a wewnętrzną rzeczywistością i działalnością Bóstwa jest wyłącznie sprawą naszej myśli, rozważającej ten sam przedmiot z dwóch rozmaitych punktów widzenia. Panteizm zlewa twór z Twórcą, stawiając na miejsce skromnej, choć i podstawowej prawdy doświadczenia religijnego W s z y s t k o w B o g u dumne W s z y s t k o B o g i e m.

W dziejach myśli Europejskiej obie koncepcje, tak ta która wznosi Twórcę nad tworem, choć i uznaje Go za źródło wszelkiego życia, jak i ta, która do ostatka roztwarza Boga w świecie — obie, powiadam, koncepcje teoretycznego uzasadnienia szukają w założeniach podstawowych metafizyki neoplatońskiej. Mistyka panenteistyczna kładzie nacisk na nauce o niedocieczonej i niewysłowionej tajemnicy, zawartej w nadrozumowej i nadistotnej Jedni najwyższej; — koncepcja panteistyczna odrzuca tę naukę z wyniosłą pewnością, iż przed myślą oderwaną muszą spaść z prawdy wszelkie obsłony, zachowuje natomiast z mniejszemi lub większemi zmianami naukę o hierarchji logicznej, czyli o stopniach tworzenia, po których Bóstwo schodzi w świat, rozwijając w dziedzinie idealnych pierwowzorów wszelkiego bytu niewyczerpaną treść swoją. Emanatyzm logiczny przedstawia świat w obrazie piramidy pojęciowej: najniższe jej stopnie zajmują ideje poszczególnych rzeczy o najwęższym zakresie; nad niemi wznoszą się stopniowo ideje o coraz to szerszym zakresie, aż ruch myśli, odbywający się w kierunku wzrastającej ogólności, osiągnie w końcu ideję bytu lub istoty o treści najogólniejszej i na niej się zatrzyma, jako na swoim kresie. Posuwając się w odwrotnym kierunku — od idei bytu aż do idei rzeczy poszczególnych — dialektyka, ustalająca stopnie ubywającej ogólności, otwiera przed nami twórczą drogę Bóstwa, zniżającą się od szczytu piramidy pojęciowej przez coraz to szersze koła aż do najszerszego koła, obejmującego wszystkie jednostkowe istoty. Ruch myśli po stopniach ubywającej ogólności staje się wobec tego bezpośrednim wejrzeniem w tajemnice tworzenia.

Ślady nauki o stopniach hierarchji logicznej, po których zstępując, Bóstwo rozczepia swą jedność pierwotną na nieprzebraną mnogość idei, znajdujemy u *Spinozy* jedynie w dorywczo rozwiniętej nauce o nieskończonych objawach *(modi infiniti)*, — w całej natomiast pełni utrzymuje autor *Etyki* naczelne twierdzenie emanatyzmu logicznego *iż wszystko co tylko może być przedmiotem nieskończonego umysłu (omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt)* wynika (sequitur) z Istoty najwyższej i że to następstwo posiada charakter nawskroś logiczny, za którego wzór *Spinoza* podaje następczość twierdzeń matematycznych: *a summa Dei potentia, sive natura infinita infinita infiniti modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo, ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis* (Eth. I 17 Sch).

Widzieliśmy, że oderwana spekulacja o własnościach bytu bezwzględnego w nim samym nie zdobyła i nie mogła zdobyć nic oprócz krótkiego pasma określeń zaprzecznych, których podmiotem może być tylko nicość. Panteizm *Spinozy* tę właśnie nicość, która włożyła sobie na skronie królewską koronę bytu bezwzględnego, ogłasza jedyną podstawą rzeczy, czyni zaś to w ten sposób, iż stawi znak równania między pojęciami *causa sui* a *substantia*. Znak ten ma być mostem, łączącym nicość, uznaną za rzeczywistość bezwzględną, z bezmiarem istniejącego świata, utożsamienie tych pojęć ma nakształt zaklęcia magicznego w mgnieniu oka przeistoczyć dziedzinę absolutnej próżni w dziedzinę absolutnej pełni. Tej sztuki czarnoksięskiej *Spinoza* dokonywa w siódmem twierdzeniu pierwszej części *Etyki*, rozszerzając określenie *przyczyny samej siebie*, jako *jestestwa, z którego istoty wynika istnienie* na substancję: *substancja musi być przyczyną samej siebie, bo nie może być wytworzona przez inną substancję, ponieważ we wszechświecie nie mogą być dane dwie substancje o tym samym przymiocie, czyli mające z sobą coś wspólnego*. Oczywistą niedorzeczność tej argumentacji dostrzeże każdy czytelnik *Etyki*, którego nie zaślepia legenda o matematycznie ścisłym myślicielu: *Mickiewicz*, naprzykład, na marginesie *Etyki* wypisał naprzeciw twierdzenia, *iż rzeczy, nie mające z sobą nic wspólnego, nie mogą być przyczyną jedna drugiej* prostą i oczywistą a tem samem zupełnie obalającą to nader ważne dla argumentacji *Spinozy* założenie, uwagę, że *wszystkie rzeczy mają zawsze coś sobie wspólnego*. Nie warto było by wogóle zatrzymywać się nad tym rzucającym się w oczy błędem, gdyby nie ta okoliczność, że się na nim — podkreślmy to jeszcze

raz — całym ciężarem opiera przejście od akosmistycznej nauki o bycie bezwzględnym w nim samym do panteistycznej nauki o bycie bezwzględnym w jego stosunku do świata. Jestestwo, z którego istoty wynika istnienie, nietylko przestaje być podmiotem zaprzecznych określeń, nie ściągających się do żadnej rzeczywistości, lecz jednym nagłym rzutem przeistacza się w podstawę bezwzględną wszystkiego, co istnieje. Ta metamorfoza, wobec której bledną wszystkie metamorfozy Owidjusza, znowu uzyskuje pozorne uzasadnienie drogą prawdziwego określenia. Substancję Spinoza określa, jako *to co istnieje w sobie i zostaje pojęte samo przez się, czyli to, czego pojęcie nie potrzebuje pojęcia innej rzeczy, która by go określała (kształtowała = a quo formari debeat.* Eth. I Def. III). Rzeczy zaś skończone autor Etyki uważa za objawy substancji, czyli *to co jest w innem i przez to inne zostaje pojęte* (I Def. V). Że zaś, jak głosi pewnik pierwszy pierwszej części, *wszystko co jest, jest bądź samo w sobie, bądź w czemś innem,* zatem *cokolwiek jest, jest w bóstwie* (czyli substancji) *i bez bóstwa* (substancji) *nic nie może ani istnieć, ani być pojęte* (I 15). *Spinoza* sądzi, że ten wysnuty z przeciwstawienia pojęć substancji a objawu wniosek wystarczy najzupełniej, aby uzasadnić z oczywistością matematyczną naczelne twierdzenie panteizmu logicznego, że istot indywidualnych w sobie zawierających źródło jeżeli nie istnienia to przynajmniej działania, niemasz zupełnie, lecz wszystko się składa ze znikomych objawów wiekuistego życia. Poza Bogiem niemasz — że użyję własnej przenośni Spinozy — niemasz nic oprócz fal, które, ulegając każdemu powiewowi wiatru, nieustannie się wznoszą i znowu opadają nad niezmiennem łonem oceanu. *Prawdziwemu określeniu* w taki sposób przypada tu ta sama rola, co w bajkach z *Tysiąca i jednej nocy* magicznemu, odsłaniającemu wszelkie tajemnice zaklęciu *Wrota Sezamu otwórzcie się!* Dosyć było za pomocą określenia, uznanego za prawdziwe, zdobyć ideję bytu bezwzględnego, aby usunąć wszelkie wątpliwości co do jego istnienia, dosyć było następnie wysnuć z tej idei jej oderwane określenia, aby poznać własności bytu bezwzględnego w nim samym, — ta sama moc cudotwórcza określenia wystarcza teraz, aby *ukształtować* pojęcie substancji z jednej strony, jako tego *quod in se est,* pojęcie objawu, jako tego *quod in alio est* z drugiej strony, następnie zaś przeciwstawić sobie te pojęcia, i w ten sposób raz na zawsze rozwiązać najtrudniejsze zadanie filozofji metafizycznej, zagadnienie stosunku Twórcy do tworu, bytu nieskończonego i wiecznego do skończonego i przemijającego. Filozofja schola-

styczna często spotyka się z zarzutem, iż nie uznaje żadnej innej drogo do rzetelnej istoty rzeczy, prócz jałowej gry określeń oderwanych, że zbyt często bierze martwe pojęcia za żywe rzeczy i zasadniczo nie odróżnia stosunków logicznych od stosunków realnych. Nie badając słuszności tego zarzutu, musimy jednak stanowczo stwierdzić, iż racjonalistycznej magji *prawdziwego określenia,* opartej właśnie na tych błędach, żaden pisarz scholastyczny nie posunął do tak ostatecznych granic, jak to uczynił *Spinoza.* O każdym przedmiocie — dowodzi wślad za *Arystotelesem* scholastyka — o każdym przedmiocie, o którym myślimy, możemy z całą pewnością twierdzić, iż jest albo rzeczą, będącą stałą podstawą swoich przypadłości, albo też przypadłością, ściągającą się lub należącą do tej lub innej rzeczy. Substancję Szkoła oznacza, zupełnie tak samo, jak *Spinoza,* za pomocą terminu *in se esse,* przypadłości—za pomocą terminu *in alio esse.* Jaką istotę i jakie przymioty posiada substancja, ile ich jest, jaki stosunek wiąże substancje z sobą — na wszystkie te pytania scholastyka w formalnem określeniu substancji żadnej nie szuka odpowiedzi, zastrzegając wyraźnie, że pojęcie substancji bynajmniej nie wyłącza zależności przyczynowej jednych substancji od drugich, a zatem i ich mnogości, lecz jedynie przeistoczenie się substancji w przypadłość: *per se (=in se) subsistere*—powiada współczesny *Spinozie* scholastyk Holenderski *Heerebord — per se subsistere non excludit dependentiam ab omnibus causis sed tantum dependentiam a subiecto (Disp. praelim. 1,2).* Zastrzeżenia te stanowią trwałą zdobycz logiki *Arystotelesa,* którą najzupełniej przyswaja sobie logika scholastyczna, panteizm zaś *Spinozy* cały się buduje właśnie na zupełnem zaniedbaniu tej zdobyczy: z formalnego określenia substancji *Spinoza* wywodzi, iż jedna substancja nie może być przyczyną innej substancji, że jest tylko jedyna substancja — Bóg i że ta substancja jest realną podstawą wszystkiego, co istnieje. Z logicznego stosunku substancji do przypadłości Szkoła zabraniała wnioskować o rzeczywistej istocie Twórcy i o Jego rzeczywistym również stosunku do świata; źródło własnego bytu *(causa sui = a se esse = aseitas)* przypisywała wprawdzie jedynie substancji Twórczej, ale samoistnej rzeczywistości nie odbierała i istotom stworzonym, a już w każdym razie o całe niebo była daleką od złudzenia, iż za pomocą prostego przeciwstawienia oderwanych, czyli żadnej własnej pozytywnej treści nie posiadających określeń można ze ścisłością matematyczną wyprowadzić i uzasadnić *dorównaną wiedzę o Bogu* (adaequatam cognitio

nem Dei) i Jego stosunku do świata, którą przypisywał sobie *Spinoza*. Ileż to razy *Spinozę* wynoszono pod niebiosa, jako bohatera nowożytnej myśli, jako zwycięskiego i ostatecznego pogromcę scholastyki i jej czczych dociekań. Chwalcy ci, jeżeli dowiedli jakiej rzeczy, to chyba tej jedynie, iż nigdy nie mieli w ręku podręcznika, zaznajamiającego chociażby z podstawami logiki i ontologji scholastycznej. Gdyby bowiem poznali te podstawy, a nie zaślepiała ich dziwaczna legenda, dostrzegli by niewątpliwie, iż *Spinoza* tak w nauce o Bogu, jako przyczynie samej siebie jak i w nauce o Bogu-substancji, niewolniczo posługując się pojęciami i słownictwem filozofji scholastycznej i ani szeląga nie dodając do jej skarbnicy, spacza i zniekształca jej dorobek ideowy, jak uczeń, który burzy dzieło mistrza, wyrywając z jego tkaniny pojedyńcze nicie i wysilając się na to, aby z tych strzępów, pozbawionych pierwotnego związku z całością, nową, trwalszą i piękniejszą upleść tkaninę *).

Na wszystkich szczeblach, po których się z mozołem wspinała dotychczas myśl *Spinozy*, mamy do czynienia wyłącznie z nawskroś jałową grą pojęć oderwanych, w której przeciwnicy filozofji metafizycznej dopatrują się właściwej jej istoty. Wszystko istnieje albo w sobie albo w innem. Substancja istnieje w sobie, objawy — w innem. Dobrze! Co znaczy „istnieć w sobie?" Istnieć w sobie znaczy istnieć n i e w innem. Co znaczy „istnieć w innem"? Istnieć w innem znaczy istnieć n i e w sobie. C o mianowicie istnieje w sobie, a co w innem, jaką treść p o z y t y w n ą zawierają te

*) Jeden tu tylko, ale zato nader charakterystyczny przykład! Wywijając w nauce o Bogu pasmo oderwanych określeń bytu bezwzględnego i ogłaszając to pasmo rzetelną istotą wszechdoskonałego Jestestwa, Spinoza przekształca podstawy metafizyki scholastycznej w kierunku najskrajniejszego, jaki się tylko da pomyśleć, realizmu logicznego; w teorji znowu poznania i w psychologji Spinoza występuje, jako przedstawiciel również skrajnego nominalizmu logicznego, uważającego *notiones universales* za podmiotowe wyłącznie twory naszej wyobraźni. Gdy więc w ontologji *Spinozy* podstawą wszystkich wywodów jest pojęcie J e s t e s t w a (e n s), w teorji poznania pojęcie to zostaje zaliczone do rzędu *niedorównanych i mętnych przedstawień (ideae inadaequatae et confusae)*, stanowiących jedyne źródło błędu. Pod jednym zatem dachem najspokojniej w świecie zamieszkują twory pojęciowe, które pozatem wszędzie i zawsze prowadzą z sobą zaciętą walkę. Cóż je pogodziło? Otóż obopólne wyzwolenie się z pod władzy zasady, iż o jednej i tej samej rzeczy nie wolno wypowiadać wzajemnie się wyłączających sądów. Na czemże polega „matematyczna" ścisłość wywodów *Spinozy?* Czyżby na ustawicznem gwałceniu zasady wyłączonego trzeciego wypadku?! Istne *lucus a non lucendo.*

określenia, na to pytanie *Spinoza* żadnej nie może dać odpowiedzi. Odrzućmy akt myśli, przeciwstawiającej sobie dwa oderwane od wszelkiej rzeczywistości, a zatem w sobie całkiem puste pojęcia, i to swoje przeciwstawienie ujmującej w sądach zaprzecznych, a od całego panteizmu Spinozy nie pozostanie nic, oprócz ruchu naszej myślącej istoty, rzucającej swe twory oderwane nakształt cieni w bezmiar próżni i nicości. Jeżeli ta gra cieni abstrakcyjnych odsłania przed nami jaką rzeczywistość, to jedynie rzeczywistość istoty myślącej, która tworzy pojęcia oderwane, wiąże je z sobą i czasem oddaje się złudzeniu, że te jej ruchy, odcięte od źródła, z którego wypłynęły, zawierają w sobie szczerą istotę rzeczy.

Z uzasadnieniem koncepcji panteistycznej, które się opiera na tem podstawowem złudzeniu ontologji idealistycznej albo panlogistycznej, wiążą się u Spinozy reminiscencje czy to z rozmaitych odmian nauki nowoplatońskiej o Jedni bożej objawiającej się i żyjącej w całym swoim tworze, czy też z pozostającej pod niewątpliwym wpływem tej nauki mistyki Kabały. Myśliciel żydowski sądzi nawet, że jego nauka o konieczności natury Bożej, z której wszystko wynika, daje wyborne uzasadnienie teoretyczne wierze św. Pawła w Boga, w którym wszyscy żyjemy, ruszamy się i jesteśmy. Badając l o g i c z n ą budowę systematu na tych reminiscencjach możemy się nie zatrzymywać: jeżeli rzucają jakie światło, to niemal wyłącznie na g e n e z ę dziwacznej budowy. Właściwy charakter tej budowy polega właśnie na usunięciu pierwiastków mistycznych, na ich ostatecznem zracjonalizowaniu a tem samem na pozbawieniu ich właściwego im życia i na podsunięciu na ich miejsce złudnej gry martwych określeń oderwanych. Jeżli tu i owdzie w tej budowie sterczą jeszcze ułomki z gmachów, wzniesionych przez wielkich mistyków przeszłości, dzieje się to dla tego, iż zastąpienie żywych tworów myśli religijnej martwemi abstrakcjami nietylko przerasta siły myśliciela o tak krótkim oddechu myśli, jak u *Spinozy*, lecz z natury rzeczy daje się przeprowadzić jedynie w rozwiewnym zarysie, nakształt mgły osiadającym na gruzach sławnej przeszłości. W tej to mgle abstrakcyjnej, w której majaczą bezkształtne twory jego spekulacji, porusza się *Spinoza*, rozwijając swoją naukę o Bogu i wszechświecie. Z pojęcia oderwanego, uznanego za byt bezwzględny, żadna nie może wyniknąć rzeczywistość: ex nihilo nihil! Z pustego, bo pozbawionego wszelkiej treści pojęcia, nie może wyniknąć nic oprócz również pustego pojęcia. Nicość końca stwierdza tu jedynie nicość początku, tworząc z nim jedne zamknięte

koło. W tem to zawrotnem kole próżni i nicości zabłąkała się myśl Spinozy i tych nader licznych jego wielbicieli, którzy w tej pajęczej wysnówce ideowej, rozlatującej się za lada powiewem myśli krytycznej, dopatrują się szczytu spekulacji metafizycznej.

Jak głęboko utkwił Spinoza w tem kole, wymownie świadczy podstawowe dla całej jego teorji poznania twierdzenie, iż wszelkie określenie z natury swojej jest przeczeniem *(Omnis determinatio negatio est)*. Z punktu widzenia tej, że tak powiem, negatywnej teorji poznania, określenia wszelkiej rzeczywistości muszą być zaprzecznemi a praca myśli w próżni, wytworzonej przez nieustanne przeczenie, jest związana z samą istotą działalności poznawczej. Otóż przesłanka ta jest błędem, powstałym drogą spaczania zasady, po raz pierwszy mistrzowsko rozwiniętej w dialogu *Platona Sofistes*. Określając ten lub inny przedmiot, oddzielam, odgranicam go od innych przedmiotów i wyniki tego stopniowego odróżniania wypowiadam w szeregu sądów zaprzecznych: a nie jest b, nie jest c, nie jest d i t. d. do nieskończoności. W tem znaczeniu wszelkie coś (ti) składa się z jednego bytu i z niezliczonych niebytów. Nie oznacza to jednak bynajmniej, aby niebyty te określały i wyczerpywały pozytywną istotę rzeczy, — do tej sądy zaprzeczne żadnego nie mają dostępu — objawia się w nich jedynie wolność naszej myśli, która wszelką obraną przez siebie treść może bez końca zestawiać ze wszelką inną treścią, i wyniki tych nieustających zestawień ujmować w sądy zaprzeczne. Gdybyśmy nie mieli mniej lub więcej jasnego pojęcia o naturze przedmiotu, który określamy, nie mielibyśmy i niezbędnej podstawy do zestawienia go z innemi przedmiotami i a zatem i do przeczenia. Same w sobie żadne treściwe określenie nie może być przeczącem, bo na affirmacji dopiero buduje się negacja. Mamy przed sobą trójkąt: odróżniając go od innych figur planimetrycznych powiadamy: „Trójkąt nie jest czworokątem, nie jest pięciokątem, sześciokątem, ani żadnym innym wielokątem". Podstawę tych zaprzecznych sądów, stanowi pozytywne przedstawienie o trójkącie i jego elementach, bez tego bowiem przedstawienia myśl nie miała by poprostu punktu oparcia i bujała by w próżni. Żeby wypowiedzieć najskromniejsze nawet przeczenie musimy mieć przynajmniej dwa pozytywne określenia, które zestawiamy z sobą, aby następnie ująć wynik, tego zestawienia w sądzie zaprzecznym. Przeczenie stoi więc do-

piero na trzecim miejscu i niezależnie od poprzedzających go ogniw żadnej nie posiada treści. Nie odsłania żadnej rzeczywistości i żadnych stosunków, niezależnych od naszej myśli, bo jest wyłącznie aktem tej myśli, któremu w przedmiotowym bycie nic nie odpowiada. Łudzić się iż drogą przeciwstawienia tego, co jest w sobie, temu, co jest w innem, możemy dojść do prawdziwej wiedzy o Bóstwie i jego stosunku do świata można wtedy tylko, gdy się twory naszego myślenia uważa za rzetelne istoty rzeczy. Jeżeli *Spinoza* ma jaką zasługę, to chyba tę jedynie, że jego nauka w pierwszych dwóch momentach swoich—akosmistycznm i panteistycznym—zawiera naoczną *reductio ad absurdum* naczelnego założenia metafizyki idealistycznej o tożsamości idei i rzeczy.

III. ATEIZM.

Próżnia abstrakcyjna, przesłonięta pajęczyną określeń zaprzecznych, wynikających z pojęcia przyczyny samej siebie, nie może być niczyją podstawą, bo nie znosi najlżejszego chociażby ciężaru rzeczywistych rzeczy i stosunków. Tej próżni bynajmniej nie wypełnia i pojęcie substancji z jej objawami: gra bowiem z określeniami tego co w sobie jest i tego co jest w innem jeżeli i odsłania jaką rzeczywistość, to jedynie rzeczywistość istoty myślącej, która się oddaje tej nawskroś jałowej czynności. Samoistną zaś rzeczywistość Ja myślącego odrzuca tak filozofja materjalistyczna, jak i idealistyczna, na której gruncie stoi *Spinoza* w pierwszych dwóch momentach swojej nauki o Bogu. Z tej próżni oderwanej, która — najbezpodstawniej w świecie — uznała siebie za p o d s t a w ę wszechrzeczy, wynika w metafizyce Spinozy *nieskończenie wiele sposobami nieskończonemi.* Te nieskończone następstwa Istoty najwyższej tworzą na razie świat oderwanych możliwości, o których właściwej treści Spinoza nic nam powiedzieć nie może. W otaczającej nas rzeczywistości realizuje się część tylko tych możliwości. Jeżeli Bóg jest podstawą rzeczy, bez której nic w świecie nie daje się pojąć, podstawa ta musi dać nam odpowiedź, czemu jedne możliwości zostają obdarzone bytem realnym, inne zaś dostąpić go nie mogą, czemu jedne zjawiska raz po raz się wznoszą nad progiem, który oddziela oderwaną możliwość od realnej rzeczywistości, inne zaś przez ten próg przestąpić nie mogą, czemu jedne co chwila wracają do bytu, inne zaś czynią to nader rzadko, czemu nareszcie zrealizowane

możliwości w tę właśnie, a nie inną się układają sieć związków przyczynowych? Na te wszystkie pytania w pojęciach substancji, jej przymiotów i objawów żadnej niepodobna znaleźć odpowiedzi. Przepaść nie do przebycia oddziela świat oderwanych możliwości od świata realnych rzeczy. Aby przebyć tę przepaść *Spinoza* czyni krok również karkołomny, jak ten, który połączył pojęcia przyczyny samej siebie i podstawy wszechrzeczy. (causa sui = substantia). Ten nowy krok prowadzi do pojęcia wszechdoskonałej istoty z której wynika wszystko, co istnieje, do pojęcia natury, w które to pojęcie *Spinoza* wkłada treść, zapożyczoną z współczesnego mu przyrodoznawstwa mechanicznego.

Gdyby jakiemu pobożnemu teologowi średniowiecznemu, naprzykład założycielowi filozofji scholastycznej Anzelmowi Kantuaryjskiemu, który, jak wiadomo, z szczególnem zamiłowaniem, zatapiał się w rozmyślaniach o wszechdoskonałej Istocie Bożej, powiedziano, iż się narodzi kiedyś filozof, który właśnie za pomocą pojęcia wszechdoskonałości otworzy podwoje surowego gmachu, w którym dla Istoty wszechdoskonałej żadnego się nie znajdzie zakątka,—uważał by tę przepowiednię oczywiście za kiepski żart. W systemie Spinozy ten zdawało by się pozbawiony nawet cienia prawdopodobieństwa żart staje się prawdą. Oczywiście, aby wywody z pojęcia Istoty wszechdoskonałej mogły przyjąć taki obrót, samo pojęcie doskonałości musiało nabrać całkiem innej treści. Mistyk używa tego pojęcia, jako znaku albo, że tak powiemy, skrótu myślowego dla nieogarnionego w wewnętrznej istocie swojej Jestestwa, przemawiającego w żywem przeżyciu religijnem językiem, którego myśl oderwana nie zdoła przełożyć na swoją ubogą mowę. Racjonalista tak długo trzyma ten skrót ideowy pod tłocznią czystej, czyli wyzwolonej z wszelkiej styczności z doświadczeniem tak zewnętrznem, jak i wewnętrznem myśli, aż się z niego ulotni wszelka treść i ta właśnie nieobecność wszelkiej obecności — otsutstwije wsiakawo prisutstwija, jak powiadają Rosjanie — zostanie uznana za szczerą i rzetelną istotę rzeczy. Tej właśnie sztuki, dokonał Spinoza: jego wszechdoskonałość, jak widzieliśmy, jest doskonałością próżni, której obca jest wszelka niedoskonałość, stale towarzysząca wszelkiego rodzaju konkretnym zjawiskiem, ale obca dla tego jedynie, że obcą jej jest wszelka treść. Z tym to wytrawionym z ostatnich śladów doświadczenia religijnego tworem myśli oderwanej w ręku, *Spinoza* chyżym lotem, omijającym przepaście logiki, przenosi się z dziedziny bez-

kształtnych abstrakcji, w których przebywała dotychczas jego spekulacja, do całkowicie już ukształtowanego przez współczesnych mu badaczy gmachu przyrodoznawstwa mechanicznego, i oświadcza, że ten to właśnie gmach stanowi jedyną świątynię wszechdoskonałego Jestestwa, w której się do ostatka objawiła jego istota, — jedyny i wyłączny przybytek, poza którego granicami Bóstwo żadnej nie posiada rzeczywistości.

Rzućmy okiem na ten dziwaczny i nieoczekiwany ruch myśli którego początek stanowi unicestwienie Bóstwa w oderwanych określeniach bytu bezwzględnego, koniec zaś — ostateczne roztopienie się i zlanie się najwyższej Istoty z prawami, rządzącemi mechanizmem powszechnym.

Jestestwo wszechdoskonałe *(ens summe perfectum)* jest jednocześnie jestestwem, posiadającem najwyższy stopień rzeczywistości *(ens realissimum)*. Nic żadnych nie posiada właściwości; Bóg, jako doskonała pełnia bytu, musi mieć wszystkie właściwości, ogarniać wszelkie istnienie, doskonałość bowiem polega na istnieniu, niedoskonałość na braku istnienia *(perfectionem in esse et imperfectionem in privatione tou esse consistere.* Ep. 36). Ogarniając wszelkie istnienie, Bóg jest to Jestestwo bezwzględnie nieskończone, którego istotę Spinoza ujmuje znowu w nieomylnem określeniu prawdziwem, nie dbając o to, że to nowe określenie wprowadza do systemu całkiem nowy i to całkiem sprzeczny z poprzedzającemi szereg pojęciowy: *przez Boga* — głosi określenie szóste pierwszej części Etyki — *rozumiem jestestwo bezwzględnie nieskończone, to jest substancję, składającą się z nieskończonej ilości przymiotów, (constantem infinitis attributis) z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną.* Jeżeli substancja składa się ze swoich przymiotów, przymioty te wyczerpują całą jej istność, czyli poza swemi przymiotami Bóg żadnej nie posiada rzeczywistości. Niedorzeczność, zawarta w pojęciu bezwzględnie prostej i niepodzielnej Wszechistoty, która pomimo to składa się ze swoich przymiotów, nie zatrzymuje *Spinozy ani na chwilę przed utożsamieniem tego dziwoląga* ideowego z poprzedniemi określeniami Bóstwa, jako przyczyny samej siebie i substancji. Już utożsamienie pojęć causa sui a substancji oznaczało skok przez przepaść, ukrytą pod mgłą absztrakcyjnej, jeżeli myśl Spinozy nie zwichnęła w nim sobie szyi, to dlatego jedynie, iż próżnia w której się dotychczas obracała, nie tylko

znosi, lecz nawet sprzyja wszelkiego rodzaju koziołkom logicznym. Nowy znak równania — *Deus sive causa sui, sive substantia, sive omnia Dei attributa* — nada myśli *Spinozy* całkiem odmienny obrót: nowy obrawszy kierunek runie odrazu z błękitów abstrakcyjnych na ziemię, utkwi i zagrzebie się w niej tak głęboko, że postradá nawet pamięć nadobłocznej krainy, w której dotychczas przebywała.

Wszechistota posiada nieskończoną ilość nieskończonych przymiotów — twierdząc to, Spinoza nie opuszcza jeszcze krainy bezkształtnej abstrakcji. Lecz już w następnem twierdzeniu — z tych przymiotów znamy tylko dwa: rozciągłość i myślenie, — pada jak długi na ziemię, z której nie będzie już mógł więcej powstać. Z nieskończonej ilości nieskończonych przymiotów *Spinoza* dwa tylko może wymienić przymioty, o innych najlżejszego nawet nie może utworzyć sobie pojęcia. Należało by przypuścić, że po takiem zastrzeżeniu tylko człowiek nie zdający sobie sprawy z tego co twierdzi, będzie przypisywał sobie dorównaną wiedzę o Bogu; *Spinoza* jest tak przeświadczony o wszechpotędze swojej myśli, że jakkolwiek przyznaje, iż posiada wiedzę nie o wszystkich przymiotach Bóstwa, lecz tylko o niektórych (Hic quoque notandum est, quod non dico, me Deum omnino cognoscere; sed me quaedam ejus attributa; non autem omnia, neque maximam intelligere partem... Ep. 56) jednak na pytanie *Hugona Boxela*, czy posiada o Bogu ideję, *tak jasną, jak o trójkącie*, odpowiada twierdząco (Ad quaestionem tuam... respondeo affirmando. Ib.). Myśli aż tak dalece zaufanej w sobie nie powstrzymują żadne sprzeczności, nie powstrzyma zatem i sprzeczność dróg, biegących we wręcz odwrotnym kierunku. Dotychczas Spinoza posuwał się drogą wyłącznie aprioryczną i dedukcyjną, teraz gdy opuścił dziedzinę cieniów oderwanych i znalazł się pośród pogardzanej dotąd rzeczywistości, przemawiającej do nas przedewszystkiem językiem doświadczenia zmysłowego, zaczął szukać takich najogólniejszych własności rzeczy, które, wznosząc się nad poziomym bytem istot jednostkowych, mogły by jako tako ujść za własności samego Bóstwa. *Tem samem wstąpił na nową aposteriorycznę drogę*, przeciwną pierwotnej apriorycznej drodze. Wstępując na tę drogę złożył wyraźny dowód, iż dedukcja przymiotów Boga z jego istoty czyli ideji żadnych nie dała wyników, uporczywie, ale całkiem daremnie usiłując się wydobyć z zaczarowanego koła bezwzględnie negatywnych określeń. Rozciągłość i myślenie to

pierwsze pozytywne określenia, z któremi się spotykamy w zajmującym nas systemie. Nie z spekulacji ontologistycznej, lecz z współczesnych sobie nauk o przyrodzie i duchu wydobył Spinoza te własności. *Non autem plura* — powiada Kartezjusz — *quam duo summa genera rerum agnosco, unum rerum intellectualium, aliud rerum materialium (Princ. phil.* I 48). Fizyka korpuskularna, fizyka *Galileusza, Descartesa* i *Hobbesa* usuwa z teorji atomistycznej pojęcie próżni i w ten sposób utożsamia materję z rozciągłością. Psychologja intellektualistyczna wszystkie stany i ruchy wewnętrzne sprowadza do przedstawień i ich wielorakich stosunków: w ten sposób wszelkie zjawiska duszne zostają uznane za odmiany lub objawy myślenia. Te własności, które fizyka i psychologja siedemnastego wieku uznały w odnośnych zakresach zjawisk za podstawowe, stają się teraz przymiotami Bóstwa. *Przynależy więc Bóstwa przymiot, którego pojęcie zawierają w sobie wszystkie poszczególne myśli (Eth.* II 1 *Dem.)* i to samo musimy powiedzieć o przymiocie rozciągłości, którego objawami są wszystkie ciała (II *2 Dem.)*. Pod przymiotem rozciągłości Bóstwo jest *rzeczą rozciągłą, (res extensa),* pod przymiotem myślenia — *rzeczą myślącą (res cogitans);* ponieważ jednak w obu wypadkach Bóg pozostaje tym samym Bogiem, zatem w rzetelnej istocie Bóstwa przymiot rozciągłości wiąże z przymiotem myślenia stosunek tożsamości: *substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, que jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur* (II 7 Sch.). Podnieśliśmy przed chwilą dziwaczną sprzeczność, występującą w pojęciu bezwzględnie prostej i niepodzielnej substancji składającej się ze swoich przymiotów. Można było by oczywiście uważać to składanie się za *lapsus linguae,* dowodząc, iż *Spinoza* chciał powiedzieć tyle tylko, że substancja ma albo posiada swoje przymioty, jako swoje własności, nie zaś składa się z nich, jako ze swoich części, — można było by mu taki *lapsus* wybaczyć, gdyby tylko pojęcia substancji składającej się ze swoich przymiotów i substancji posiadającej je, nie oznaczały dwóch całkiem sprzecznych z sobą szeregów ideowych, z których tak jeden jak drugi wyraźnie występują w systemie.

Przymiot rozciągłości ogarnia cały świat ciał, przymiot myślenia — cały świat dusz. Dwa te światy fizyka nowożytna oddziela przepaścią nie do przebycia; każdy z nich we własnych się zamyka granicach i strzeże je wzrokiem nieufności i obawy o ich stałość. Krańcowy dualizm psycho-fizyczny *Kartezjusza* jest tylko

klasycznym wyrazem niezłomnego przekonania nowożytnego przyrodoznawstwa mechanicznego iż szeregi przyczynowe — duszny i cielesny — w całym swoim przebiegu wyłączają się wzajemnie. Póki w *Spinozie* przemawia duch materjalistycznego przyrodoznawstwa — a w ostatniej części nauki o Bogu duch ten panuje niemal wszechwładnie — *świat materji* a *świat myśli* żaden chociaż by też najlżejszy nie łączy związek, i Bóg jako wszechogarniająca substancja może tylko się składać z nich. Lecz w takim razie cóż się stanie z jednością tej substancji? Nie rozpadnież się jedyna Wszechistota — jak u *Kartezjusza* na dwie wzajemnie się wyłączające rzeczywistoście, nie będzież każda z nich występowała z uroszczeniem do tych samych własności, co i Boża substancja: czy nie okaże się materja, czyli rozciągłość, przyczyną samej siebie, bo przecie nikt jej, istniejącej wiecznie, ne powołał do bytu, czyż byt ten nie okaże się bezwzględnie samoistnym i czy wobec tego rozciągłość z przymiotu nie przeistoczy się w substancję, czy w sobie i od siebie posiadając byt istotny, nie zażąda — i to z niemniejszym prawem niż Wszechistota — aby ją określono prawdziwem określeniem, jako to, co w sobie jest, jej zaś objawy czyż nie uzyskają bytu w innem, mianowicie w obejmującej cały świat zewnętrzny Wszechmaterji? Czyż Pramaterja, czyli rozciągłość, niezrówna się w ten sposób z Bogiem i nie stanie na jego miejsce, oczywiście we własnej tylko sferze, i czyż to samo nie nastąpi z drugim przymiotem Bóstwa — *myśleniem*? Jeden Bóg rozpadnie się na dwóch wzajemnie się nie uznających Bogów. — Tych nieuchronnych z punktu materjalistycznego przyrodnika siedemnastego wieku wniosków, *Spinoza* przyjąć nie może: czerpał przecie niegdyś natchnienie z prądu neoplatońskiego, wypływającego niby ze źródła, z nauki o niedocieczonej Jedni bożej, której żadne rozszczepienie jej odnóg poruszyć nie może. Rozpacznym więc wysiłkiem, na który może się zdobyć jedynie człowiek tonący w fali nieustannych sprzeczności, chwyta się za słomkę, są dząc, że na niej uchroni myśl swoją od ostatecznego rozbicia. Tą słomką, za którą uchwycił się *Spinoza* i za którą po długim upływie czasu znowu się uchwycą psycholodzy dziewiętnastego wieku z *Spencerem*, *Taine'em* i *Fechnerem* na czele, jest nauka o tożsamości światów duchowego i cielesnego w ich wspólnej podstawie bezwzględnej. Szereg materjalny składający się z odmian rozciągłości i szereg duchowy czyli szereg objawów myślenia odbywają swój nieskończony bieg równolegle jeden względem drugiego, żadnem ze swoich ogniw nie dotykając i nie splatając się

wzajemnie oraz nic nie wiedząc o sobie. Że jednak oba szeregi składają się z odmian własności, które Spinoza ogłasza przymiotami jedynej Wszechistoty, zatem w szczerej istocie swojej te pozornie odmienne a nawet sprzeczne szeregi są jednym nieskończonym łańcuchem przyczyn i skutków, wywijającym się z najwyższej Istoty. Oglądany zewnątrz łańcuch ten przedstawia się nam jako świat rzeczy rozciągłych, oglądany z wewnątrz — jako świat rzeczy myślących. Jedność podstawowa tych łańcuchów (monizm psychofizyczny) tłumaczy w jasny i prosty sposób ich równoległy przebieg (parallelizm psycho-fizyczny).

Nazwałem tę teorję paralelizmu monistycznego słomką, za którą się chwyta myśl pogrążająca się w topieli własnych sprzeczności: istotnie, badając podstawy tej teorji, stwierdzamy jedynie, iż droga ku jej uzasadnieniu prowadzi wyłącznie ku nowym pogwałceniom podstawowych zasad logiki. Jeżeli, jak twierdzi Spinoza, myślenie i rozciągłość są to przymioty jednej i tej samej rzeczy, wynika stąd tyle tylko, że te przymioty związane są z sobą w pojęciu rzeczy, do której należą, stosunkiem jedności, który należy stanowczo i bezwzględnie odróżniać od stosunku tożsamości. Rzecz naprzykład jest szarą i ciężką, szarość i ciężkość są to określenia jednej rzeczy: wynikaż stąd, że te odmienne własności należąc do jednej rzeczy, tem samem się zlewają z sobą do takiego stopnia, że możemy dowodzić ich tożsamości. Wychodząc z założenia o j e d n o ś c i duszy i ciała nie wolno wnioskować o ich t o ż s a m o ś c i. Następny jeszcze gorszy błąd w wywodzie nietylko tożsamości, lecz nawet jedności stanie się dla nas oczywistym, jeżeli uwzględnimy jednocześnie, jak się zapatrywał *Spinoza* na rozciągłość i myślenie w ich wzajemnym stosunku: Myślenie jest dla niego tak samo jak i dla *Kartezjusza* zaprzeczeniem rozciągłości, rozciągłość zaprzeczeniem myślenia: rzecz myśląca jest z natury swojej nierozciągłą, nierozciągła — niemyślącą. Bóg natomiast jest rzeczą myślącą a jednocześnie rozciągłą, czyli myślącą i niemyślącą, rozciągłą i nierozciągłą. Że takie zaprzeczne jedno względem drugiego określenia nie mogą się ściągać do jednej rzeczy, dobrze wiedziała scholastyka, twierdząc, iż „contraria non possunt esse in eodem". O tem zastrzeżeniu zapomniał tylko jej zwycięski pogromca — Benedykt Spinoza, opierający sławną teorję tożsamości światów duchowego a cielesnego na wyraźnem pogwałceniu zasady wyłączonego trzeciego wypadku.

Z dwóch sprzecznych dróg, które się krzyżują w nauce o Bogu - naturze, czyli zespole atrybutów, jedna, którą właśnie przebiegliśmy wślad za Spinozą, doprowadza do rażących sprzeczności wewnętrznych i tem samem wykazuje złudność zdobyczy, zagarniętych na niej. Bóg, jako podmiot wzajemnie się wyłączających krótkie własności, musi wobec tego ustąpić miejsca drugiemu Bogowi, którego Spinoza odkrywa posuwając się drogą, utorowaną przez nowożytne przyrodoznawstwo mechaniczne. Ten drugi Bóg jest już tylko s u m ą swoich przymiotów, po za któremi żadnej nie posiada rzeczywistości. Znane nam przymioty — przymioty rozciągłości i myślenia — nie są niczem innem, jeno światem ciał z jednej strony, światem duchów z drugiej. W pierwszym świecie niemasz nic oprócz nieustannego ruchu drobinek rozciągłych, jedynie własnym poddanego prawom. W drugim świecie prawa te niejako się odzwierciadlają, zgodnie z własnościami odbijającego lustra, w ruchu i wielorakich stosunkach drobinek duchowych, czyli przedstawień: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum (corporum).* Z tego kolosalnego kołowrotu, porywającego wszystko co istnieje, pojęcie Bóstwa ulotniło się najzupełniej, a uczyniło to z tem większą łatwością, że Bóg *Spinozy* i w sobie i w swoim stosunku do świata i w zespole attrybutów był jedynie albo pustym dźwiękiem, wszelkiej pozbawionym treści, albo co gorzej, ukrytą przed niewprawnem okiem — sprzecznością logiczną.

Kowno, kwiecień — maj 1927.

STEFAN SZUMAN.

O psychicznych czynnikach zachowania się w rozwoju dziecka.

§ 1. Rozwój organizmu jest zależny od dwu rodzajów czynników, które można nazwać *wewnętrznemi i zewnętrznemi czynnikami.* Do zewnętrznych czynników zalicza się *środowisko,* w którem się dany organizm rozwija o tyle, o ile różne momenty tego środowiska stają się bodźcami rozwojowemi dla organizmu. Wewnętrzne czynniki rozwoju leżą w samym organizmie, są związane ze strukturą somatyczną i z funkcjami organizmu, które są fizjologicznego, biologicznego i psychologicznego rodzaju. Zależnie od tego, czy przypisuje się decydującą rolę rozwojową czynnikom zewnętrznym, czy wewnętrznym, przyjmuje się *empirystyczną,* lub *natywistyczną* teorję rozwoju. Gdy się uznaje konieczność współdziałania obu czynników dla rozwoju, wtedy uznaje się za W. Sternem teorję *konwergencji.*

§ 2. Wśród czynników wewnętrznych wyodrębnimy te czynniki, które nazwaliśmy psychicznemi, aby postawić sobie pytanie, jaką rolę te psychiczne czynniki odgrywają w rozwoju dziecka.

Przez *czynniki psychiczne* będziemy rozumieli te wszystkie zjawiska życiowe, które są dostępne introspekcji, jak n. p. przeżycia uczuciowe, spostrzegawcze, przeżycia dążenia i woli, poznawania i myślenia. *Do objawów rozwoju dziecka* będziemy natomiast zaliczali nietylko zjawiska rozwoju somatycznego, lecz, z wyłączeniem psychicznych, wszystkie zjawiska rozwoju biologicznego, a przedewszystkiem *ruchy i zachowanie się* organizmu w danem środowisku i wobec danej sytuacji. Będziemy w rezultacie rozpatrywali z jednej strony rozwój organizmu z behawiorystycznego punktu widzenia, z drugiej strony z czysto psychologicznego, to ma

znaczyć, introspekcyjnego punktu widzenia. Zagadnienie, którem się zajmować będziemy w tej pracy, dotyczy stosunku rozwoju psychicznego i rozwoju zachowania się. Zachodzi bowiem pytanie, czy z rozwojowego punktu widzenia zjawiska czysto psychiczne [1]) (introspekcyjne) są tylko epifenomenem danego zachowania się organizmu w jakiejś sytuacji, czy też może zachowanie się organizmu jest w jakiejś zależności od momentów czysto psychicznej natury.

§ 3. Rozważania nasze będą dotyczyły tylko dziecka, chociaż niewątpliwie wnioski nasze możnaby zastosować także do zwierząt, stojących na wyższym szczeblu rozwoju. Aby jednak uniknąć zbytniego uogólniania twierdzeń, odnoszących się przedewszystkiem do rozwoju dziecka, przez ogólne ich stosowanie do zwierząt stojących na bardzo różnym poziomie rozwoju, ograniczamy się w wyciąganiu ostatecznych wniosków tylko do dziecka, chociaż zajmiemy się niejednokrotnie w naszej pracy także i zachowaniem się zwierząt.

Zdajemy sobie dobrze sprawę z tego, że właściwie nie można badać przeżyć introspekcyjnych dziecka, bo nie są nam dostępne. Taksamo niedostępne są nam jednak wszystkie czysto psychiczne zjawiska u drugich osób. Jedynie tylko własną psychikę znamy z introspekcji. Mimo to psychologja czyni słuszne założenie, że przeżycia introspekcyjne u różnych osobników w danej sytuacji (na dany bodziec) zasadniczo są takie same i że można na podstawie badań introspekcyjnych dojść do wniosków nietylko o własnej duszy, lecz o psychice człowieka wogóle. Tak postępuje psychologja ogólna.

Psychologja różniczkowa bada pozatem różnice życia psychicznego u ludzi różnego wieku, różnego pochodzenia, różnej indywidualności i t. p. Różnice te są nieraz bardzo znaczne, zwłaszcza u ludzi różnego wieku, n. p. u dziecka i dorosłego. Mimo to, nawet o przeżyciach psychicznych dziecka w pierwszych latach życia można sobie wytworzyć pewien sąd. Nie wolno oczywiście utożsamiać przeżyć psychicznych dorosłego i dziecka. Z drugiej strony niema jednak powodu, dla któregoby nie miano dziecku już w pierwszych miesiącach życia przyznawać również przeżyć czysto psychicznych, o charakterze introspekcyjnym. Przeciwnie, zachowanie się dziecka, jego ruchy, mimika i sposób odnoszenia się do różnych sytuacyj, ka-

[1]) Określeniem „czysto psychiczny" będziemy się w ciągu naszej pracy czasem posługiwali, zamiast introspekcyjny.

że nam przyjąć istnienie przeżyć takich już we wczesnem dzieciństwie.

Będziemy zresztą w pracy naszej mówili o czynnikach psychicznych u dziecka tylko z całą powściągliwością, przyjmując jako pewne tylko istnienie zjawisk psychicznych (introspekcyjnych) bardzo pierwotnych. W następnym paragrafie wyliczymy te zjawiska czysto psychiczne u dziecka, któremi w ciągu pracy będziemy się posługiwali celem wytłómaczenia jego rozwoju behawiorystycznego.

§ 4. Gdy dziecko kilkomiesięczne, dotknąwszy rączką płomienia świecy, rozkrzyczy się i rozpłacze, to przyjmujemy, że miało niewątpliwe przeżycie silnego *bólu*. (Nie wchodząc tu w dyskusję czy ból jest wrażeniem, czy uczuciem, w tym wypadku mówimy o bólu jako o wzruszeniu uczuciowem). Ból ten ma dla dziecka niewątpliwie introspekcyjny charakter. Dziecko czuje go zasadniczo nie inaczej, jak my dorośli, gdy się sparzymy.

Gdy dziecko półroczne na widok jakiegoś kolorowego przedmiotu, np. rumianego jabłuszka, wyciąga obie rączki, drepce (niecierpliwie) nóżkami, wychyla naprzód usteczka i wydaje (pożądliwe) odgłosy, to zdaniem naszem dziecko przeżywa, znane nam dorosłym introspekcyjnie, przeżycie *dążenia, pożądania*, a nie czyni wszystkich tych powyżej opisanych ruchów czysto automatycznie, bez współudziału psychicznych momentów.

Gdy dziecko kilkotygodniowe z pewnym wyrazem na twarzy (zadowolenia) pije mleczko, a gdy mu zabierzemy flaszeczkę z mlekiem zaczyna zmieniać wyraz twarzy w sposób charakterystyczny (dla *niezadowolenia)* i krzyczeć, to przyjmujemy, że pierwszej czynności towarzyszyły (introspekcyjnie przeżywane) uczucia zadowolenia, a drugiej niezadowolenia.

Gdy dziecko półroczne wykonuje szereg ruchów, aby uchwycić jakiś przedmiot i gdy w danym wypadku po nieudanych próbach się rozpłacze, to zdaniem naszem przeżywa ono: 1) wspomniany już powyżej stan psychiczny dążenia ku przedmiotowi i pożądania przedmiotu, 2) zahamowanie zewnętrzne w tem dążeniu. Przeszkody hamujące jego poczynania odczuwa jako przykre. Natomiast ostatecznemu osiągnięciu celu, uchwyceniu przedmiotu mimo trudności i przeszkód, towarzyszy często taki wyraz twarzy i takie zachowanie się dziecka, że trzeba przyjąć, iż dziecko nietylko zewnętrznie, ale również wewnętrznie i psychicznie przestało dążyć i że przeżycie wewnętrzne dążenia zastąpiło przeżycie inne *zaspokojenia, zadowolenia*. Jednem słowem zachowaniu się impulsyw-

nemu, wysiłkowi wewnętrznemu i zewnętrznemu osiągnięciu celu przez dziecko towarzyszą współczynniki psychiczne.

Gdy w końcu dziecko ośmiomiesięczne przedmiot trzymany w ręku obraca przed swoimi oczyma, śledzi go wzrokiem i przygląda mu się przez dłuższy okres czasu, to niewątpliwie tej czynności odpowiada stan psychiczny, który zwiemy *uwagą* i niewątpliwie w tem uważnem nastawieniu psychicznem, dziecko spostrzega przedmiot wyraźniej i dokładniej, niż przy czynnościach bez psychicznego współczynnika uwagi.

Te przykłady niech narazie wystarczą.

§ 5. Przechodzimy teraz do pojęcia *rozwoju*. Rozwój pod względem zachowania się (behawioru), a o tym rozwoju tylko chcemy mówić, można określić jako zdobywanie nowych i coraz lepiej do warunków środowiska dostosowanych sposobów zachowania się. Zachowanie się „nowe" jest przytem zwykle w głównej części zachowaniem się już praktykowanem dawniej, do którego dołączają się pewne momenty nowe, zmieniające i udoskonalające dany sposób zachowania się, względnie przystosowujące go do nowych, odmiennych warunków. Ta łączność z dawnym, poprzedzającym sposobem zachowania się tworzy ciągłość ewolucji.

Problem rozwoju w zachowaniu się organizmu można też nazwać problemem *uczenia się*, bo istotnie organizm musi się każdorazowo nauczyć nowego sposobu zachowania się, musi dokonać czegoś jeszcze nie umianego (Neuleistung Koffki) [1]. Powstaje zatem pytanie, w jaki sposób organizmy uczą się nowych sposobów zachowania się.

Jak wiadomo zwierzęta rodzą się z gotowemi, do warunków środowiska i do swoich potrzeb życiowych dobrze dostosowanemi sposobami zachowania się. Sposoby takie zwiemy instynktami. Są one gotowe i funkcjonują sprawnie już od chwili urodzenia, albo też pojawiają się dopiero w późniejszem życiu, również w gotowej, odrazu sprawnie funkcjonującej formie, jak np. instynkt płciowy.

Instynkty podlegają coprawda również pewnemu doskonaleniu się i zmieniają cokolwiek swą formę, przystosowując się do warunków środowiska, ale naogół są one rzeczywiście od początku gotowe. Zwierzę stosuje instynktowny sposób zachowania się, ale nie uczy się go. W naturalnych warunkach zwierzę nie potrze-

[1] N. Koffka. Die Grundlagen d. psychischen Entwicklung. Verlg. Zickfeldt. 1921.

buje się zatem uczyć, bo umie wszystko, czego mu do życia potrzeba.

Zupełnie inaczej jest u człowieka, u dziecka. Dziecko przy urodzeniu posiada tylko najpotrzebniejsze formy zachowania się w środowisku zewnętrznem, oddycha i ssie pokarm matki, gdy je przyłożyć do jej piersi. Natomiast uczy się ono dopiero prawie wszystkiego, np. w pierwszym roku życia tak pierwotnego i podstawowego sposobu zachowania się jak chwytanie. Stopniowo, powoli, w ciągu kilkunastu lat dzieciństwa i młodości uczy się człowiek wszystkiego tego, co umie dorosły. Na dziecku możemy zatem najlepiej studjować problem uczenia się.

§ 6. Uczenie się polega na zmianie form zachowania się niedostosowanych do danej sytuacji, na sposoby zachowania się dostosowanego, opanowującego daną sytuację.

Instynkty są formami dostosowanego zachowania się. Zwierzę posiada tylko instynkty, to jest formy dostosowanego zachowania się do sytuacyj życiowo dla danego zwierzęcia ważnych. W tych sytuacjach zwierzę w całej pełni daje sobie radę, w innych sytuacjach, t. j. w takich w którychby sobie rady nie dało, znajduje się zwierzę tylko wyjątkowo. Czyni ono bowiem zwykle tylko, to, co jest dlań biologicznie ważne i tylko przedmioty i sytuacje z tego zakresu wywołują jego dostosowaną reakcję. Poza tą sferą leżące przedmioty i sytuacje wogóle nie obchodzą zwierzęcia, zwierzę ich nie spostrzega wogóle, ani też na nie wogóle nie reaguje.

Jednak w życiu każdego zwierzęcia niekiedy zdarzają się sytuacje, do których jego organizm cielesny i „psychiczny" dostosowany nie jest. Ćma wpada w ogień świecy, ptak schwytany rozbija się nadaremnie o szyby okna. „Winogrona wiszą dla lisa za wysoko", to znaczy, że nie umie on znaleźć środka (jak np. małpy w doświadczeniach Köhlera skrzynię) [1]), aby się dostać do winogron. Pies, którego smyczę zaczepimy o hak wbity w podłogę, będzie się godzinami szamotał, a nie zdejmie pyskiem kółka smyczy z haka.

Osa, której Fabre zabrał położonego przed kryjówką owada, po odszukaniu go i zdeponowaniu u wejścia kryjówki, zawsze na nowo wchodziła do niej bez owada, tak, że Fabre mógł go po-

---

[1]) W. Köhler, Intelligenzprüfungen an Anthropoiden, Abhdlg. d. preuss. Ak. d. Wiss. Jhrg. 1915.

nownie zabierać. Nie zorjentowała się, że lepiej byłoby odrazu wciągnąć do kryjówki znikającego wciąż owada [1]).

W naturze niema jednak świec, szyb, pętlic, ani też istot, zabierających osie systematycznie owada, nato, aby go położyć opodal. Instynkt zwierzęcia nie potrzebował tego przewidzieć, ani też liczyć się z tak wyjątkowemi sytuacjami. W tych wypadkach, w których zwierzę natrafi w naturze na przeszkody, których nie umie przezwyciężyć sposobami naturalnemi swych instynktów, rezygnuje ono z wykonania czynu (np. „lis z winogron"), lub też, jeżeli wyjście z sytuacji jest życiowo ważne, to zwierzę w niej poprostu ginie, jak np. zwierzę w pułapce.

W rzeczywistości jednak instynktowne sposoby zachowania się nie są tak najzupełniej stereotypowe, jakby się zdawało na pierwszy rzut oka i u zwierząt wyższego rodzaju obejmują więcej niż jedną formę danej sytuacji. Mam na myśli to, że zwierzę coprawda ma gotowe formy instynktowego zachowania się, że jednak zależnie od sytuacji dana forma wykazuje mniej lub więcej znaczne odmiany przebiegu. Tak np. malutkie kurczątko, któremu posypiemy kawałeczki żółtka zmieszane z kawałeczkami skórki pomarańczy, chwyta dziobem początkowo jedne i drugie, po pewnym czasie uczy się odróżniać jedne od drugich i wybiera samo żółtko [2]). Tak też ptaki, budujące gniazdo zwykle tylko z danego materjału, mogą w razie braku tego materjału zastąpić go innym podobnym np. piórka watą i t. p. Instynkt występuje tu we formie w pewnej mierze ogólnej, t. j. dopuszczającej odmiany wskazane przez sytuację.

Dostosowanym formom zachowania się czyli instynktom, możemy przeciwstawić formy zachowania się niedostosowane, ale podlegające rozwojowi, ulepszaniu i zmieniające się przez to z niedostosowanych na dostosowane.

Zamiast jednak mówić o formach zachowania *się niedostosowanych i dostosowanych*, wolimy ze względów metodycznych nazywać je *kompletnemi* i *niekompletnemi* formami zachowania się. Aby bowiem dana forma zachowania się była lub stała się dostosowaną do danej sytuacji, musi zawierać szereg momentów

---

[1]) Przykład ten jest bardzo znany i dlatego nie opisuję go szczegółowo. Zob. u H. Volkelta. Vorstellungen d. Tiere. Arbeiten zur Entwicklungspsychologie, 1914, str. 193.

[2]) Doświadczenie Lloyd Morgana. Zobacz Drewer, Instinct in Man. Cambridge, 1921, rozdz. V.

niezbędnych do opanowania tej sytuacji. Instynkt, jak wiemy, zawiera wszystkie momenty potrzebne do opanowania sytuacji, do której przynależy (na którą jest instynktowną reakcją). Szczególnie u dziecka spotykamy bardzo wielką ilość niekompletnych form zachowania się, to znaczy takich, które zawierają wprawdzie dużą ilość momentów warunkujących częściowe dostosowanie, ale nie zawierają wszystkich momentów potrzebnych do zupełnego dostosowania się do danej sytuacji. Żeby dać przykład z dziedziny psychologji zwierząt: małpy badane przez Köhlera, były do sytuacji, w którą je wprowadził, częściowo dostosowane, bo dysponowały niekompletnemi formami zachowania się wobec tej sytuacji. Posiadały one bowiem instynkt wyciągania rąk po owoc, wspinania się na drzewo po taki owoc, lecz brakło tej formie zachowania się pewnego momentu potrzebnego w sytuacji, w którą je wprowadził Köhler, t. j. momentu przedłużenia ramienia za pomocą kija, lub zastąpienia pnia drzewa, prowadzącego do owocu, kolumną ustawionych na sobie skrzyń. Tej niekompletności danej formy działania przypisujemy bardzo duże znaczenie i zrobimy z tego momentu w następnych wywodach użytek, aby dojść do zasadniczych konkluzyj. Zamiast wyrazu „niekompletna forma działania", wsuniemy jednak później termin „schematyczne działanie".

Brak kompletności nie tłomaczy bowiem jeszcze niczego. Koniecznem jest, aby luka w danej całości zachowania się stała się *jawną*, aby psychicznie zaistniała i aby organizm przez zmianę zachowania się ją wypełnił. Te formy działania niekompletne, zasadniczo obejmujące daną sytuację, lecz dostosowane do niej niezupełnie, kompletujące się w trakcie posługiwania się niemi w danej sytuacji, o uzupełniające momenty, potrzebne do pełnego dostosowania, nazwiemy później *schematami*. Spytajmy się jednak najpierw, w jaki sposób niekompletność danej formy zachowania *staje się jawną?*

§ 7. Dzieje się to dzięki temu, co się nazywa *przeszkodą działania*. Przypatrzmy się tym przeszkodom narazie z czysto objektywnego, nie psychologicznego punktu widzenia. Otóż każde *działanie ma swój początek, swój przebieg*, i swój koniec. Jest skierowane na jakiś cel i do niego dąży. Rozpoczyna się z momentem powstania tego celu, t. j. zwykle w chwili pobudzenia organizmu do danej reakcji przez zjawienie się przedmiotu w sferze jednego ze zmysłów. Kończy się jako odrębna całość aktu (zachowania się) z chwilą osiągnięcia i zdobycia celu. Między początkiem

a końcem działania pośredniczy łańcuch poszczególnych momentów wykonania (czynu), które następują zwykle w określonym porządku i są jak ogniwa łańcucha ściśle ze sobą związane.

Przeszkoda działania przerywa łańcuch w jednem z ogniw. Pozostaje jednak cel raz w bieg puszczonego działania. Organizm po przerwaniu łańcucha nie zostaje sparaliżowany i ciało nie staje się bezczynne, jak maszyna po przerwaniu drutu, doprowadzającego siłę elektryczną. Impuls początkowy działa dalej w tym samym kierunku, vis a tergo popycha organizm naprzód. Po natrafieniu na przeszkodę organizm nie staje na przeszkodzie, jak maszyna parowa pociągu, który wjechał na bufory bocznicy, lecz cofa się i uderza na nowo, powtarza czyn pierwszy kilkakrotnie, jak skoczek przy wysokiej, trudnej przeszkodzie. Zdaniem naszem należy odróżnić dwa rodzaje zachowania się organizmu wobec przeszkody, zależnie od tego, czy przeszkoda prowadzi do *zahamowania swobody*, czy też do *zahamowania czynu*. Zahamowanie *swobody* następuje zdaniem naszem wtedy, gdy przeszkoda tamuje nie tyle działanie organizmu, rozpoczęte w jakimś danym kierunku, ile swobodne ruszanie się i lokomocję organizmu *w jakimkolwiek* kierunku. Pszczoła, która zabłądziła do pokoju, lew schwytany do pułapki, młody koń, na którego nałożono wędzidła i siodło i na którego wsiadł jeździec, są nagle zahamowani w tym swobodnym przebiegu ruchów i lokomicji, z którego w naturze korzysta każde zwierzę. Zwierzę w naturze często omija przeszkody, czasami w chwili impulsu je bierze, a rzadko jest niemi skrępowane. Dlatego niezna zahamowania swobody i dlatego tak silnie reaguje na jej utratę.

Zachowanie się zwierzęcia w sytuacji, którą nazwaliśmy utratą swobody, charakteryzuje się zdaniem naszem tem, że zwierzę działa na skutek impulsu do ruchu idącego w całej pełni z wewnątrz, lecz nie skierowanego na dany punkt lub dany przedmiot. Ruch jest zatamowany, więc zwierzę zwiększa wielokrotnie impuls do ruchu, który się staje wielokroć szybszy, wielokroć silniejszy i bardziej rozłożysty w rozmachu. To są objawy burzy ruchów (Bewegungssturm, jak ją nazwał Kretschmer) [1]), która następuje, gdy ptak wpadł w sidła, lis w żelaza, wilk do dołu. Tak reagowały na więzienie klatki zwierzęta w doświadczeniach Thorndike'a [2]). Ta nadprodukcja w sile, ilości i odmianach ruchów na skutek nagłej utraty swobody, jest zbyt dobrze znana, aby ją trzeba opisywać.

---

[1]) E. Kretschmer. Medizinische Psychologie, 1922.

[2]) E. Thorndike. Animal Intelligence, 1911.

Charakterystyczne jest, że zwierzę uderza na ślepo we wszystkich kierunkach, że obrabia przeszkodę zębami, pazurami, uderzeniami całego ciała, a że nie postępuje spokojnie i rozważnie, celem poznania przeszkody. Zwierzę w tym wypadku, zdaniem naszem, czuje tylko utratę swobody i ma poczucie zahamowania ruchów, ale przeszkody jako takiej, jako przedmiotu, sobie nie uświadamia. Mimo to i w tem zachowaniu się zwierzęcia jest jakiś cel, który nietyle kieruje ruchami, ile je podtrzymuje. Wewnętrzny niepokój podtrzymuje niepokój motoryczny. Zachowanie się takie jest biologicznie celowe.

Czasami istotnie silne uderzenie przełamie przeszkodę, lub jedno z wielu uderzeń i ruchów wykonanych na ślepo otworzy drzwi, doprowadzi do otworu, rozerwie lub rozwikła pęta.

Poza ruchami gwałtownemi i zupełnie naoślep wykonanemi, zwierzęta, których swobodę skrępowano, wykonują bezwiednie szereg ruchów, w którym można odnaleźć pewien porządek. Przy wykonaniu swobodnych ruchów instynktownych zwierzę na opór nie napotyka. Ruchy przebiegają mniej lub więcej stereotypowo. Gdy natomiast wykonanie danego instynktownego ruchu napotka na przeszkodę, to zwierzę, rusza się nietylko gwałtownie, ale wypróbowuje różne dane mu możliwości ruchu. Tak np. wilk schwytany będzie obrabiał przeszkodę i całem ciałem i zębami i pazurami, będzie ciągnął za nią lub o nią uderzał. Jeszcze bardziej charakterystyczne jest zachowanie się pewnego wymoczka, zwanego Stentor, opisanego przez Jenningsa [1]). Gdy na wymoczka tego nasypiemy piasku, to położy się on najpierw na bok, następnie chowa się w rurkowatą skorupkę i dopiero gdy wszystko to niepomoże, odpływa sobie.

Przeszkody hamujące swobodę zwierzęcia zmieniają zatem instynktowne formy zachowania się jego, a ruchy stają się nietylko silniejsze i szybsze, ale też, w stosunku do tejsamej sytuacji, występują w kilku odmianach.

Odmiany te polegają na przepróbowaniu w danej sytuacji na ślepo tych form zachowania się, które zwierzę posiada, któremi włada, a nie są dostosowaniem ruchu do sytuacji. Jednak i tu niekompletność sposobu zachowania się zwierzęcia, brak dostosowania do sytuacji, niemożność wyjścia z niej, staje się jawna z tą chwilą, gdy zwierzę odzyska przypadkiem swobodę, gdy natrafi na otwór, na klamkę, uwolni się. Przy powtórkach tego samego

[1]) H. Driesch. Philosophie des Organischen. Leipzig 1909, str. 23.

zdarzenia, przy nowem eksperymentalnem zamknięciu zwierzęcia w klatce o ukrytym otworze, zwierzę po szeregu powtórek uczy się i kompletuje swe niekompletne zachowanie się. Dodaje ono ten moment, który zachowanie przemienia na dostosowane. Tak uczyły się zwierzęta w doświadczeniach Thorndike'a.

Od form zachowania się zwierzęcia przy zahamowaniu swobody, odróżniamy wyraźnie zachowanie się przy *zahamowaniu czynu*. Podczas zahamowania swobody czynność ruchowa zwierzęcia nie została skierowana ku żadnemu konkretnemu celowi. Gdy następuje zahamowanie czynu, to istniał już czyn, to jest działanie zwierzęcia w jakimś kierunku, do jakiegoś celu, do jakiegoś przedmiotu. Ruch zwierzęcia miał już cel i kierunek, a nastąpiło zahamowanie w wykonaniu czynu, w osiągnięciu celu. Jak postępuje zwierzę w tym wypadku?

Otóż jego ruchy znowuż stają się intensywniejsze, następują po sobie powtórki i próby działania w kierunku przedmiotu. Zamiast zwykłej instynktownej formy działania w danej sytuacji, występuje po sobie kilka odmian ruchu w tymsamym kierunku. Weźmy przykład. Motyl zabłądził do pokoju i szuka wyjścia. Nie uderza on równomiernie o cztery ściany pokoju, lecz kieruje się do jasnego okna. Uderza kilkakrotnie o szybę w różnych miejscach, ale w końcu natrafia na uchyloną ćwiartkę okna, którą wleciał i odzyskuje swobodę. Kierował się ciągle ku światłu i to pokierowało jego czynem tak, że się oswobodził. Między tem zachowaniem się motyla, a szamotaniem się na oślep, opisanem poprzednio, niema jeszcze wielkiej różnicy. Przypuśćmy jednak, że udało się nam kilkakrotnie zwabić ziarenkami ptaszka do naszego pokoju i że za każdym razem po szeregu prób nadaremnych wyleciał on tymsamym otworem w oknie, dajmy na to górną lewą ćwiartkę okna. Po kilku lub kilkunastu wizytach ptak ten odnajdzie już zawsze odrazu drogę wyjścia. Nauczył się omijać przeszkody. Zmienił stopniowo swe zachowanie się, tak że odrazu trafia do wyjścia.

Ujawniło się, mówimy to narazie bez wprowadzania w grę świadomości zwierzęcia, że we wszystkich kierunkach, z wyjątkiem jednego, natrafia zachowanie się na przeszkodę i nie prowadzi do celu. Obserwowaliśmy kiedyś dokładnie dziecko ośmiomiesięczne (prowadzimy szczegółowy dziennik rozwoju tego dziecka), które zapewne pierwszy raz w życiu próbowało uchwycić paluszkami małą kuleczkę ze srebrnego papieru wielkości fasoli, umyślnie przed niem położoną na stole. Dotąd dziecko chwytało tylko przedmioty większe, jak piłeczkę, gruchawkę, bułkę i t. p. Dziecko próbowało

kilkakrotnie chwycić srebrną kuleczkę całą garścią — naprożno. Następnie chwyciło ją — z trudem — czubkami palców 3-go i 4-go. W końcu po kilkunastu próbach, z których prawie wszystkie były nieudane, dziecko schwyciło kuleczkę czubkami palców wskazującego i wielkiego. Przy dalszych próbach podczas tegosamego posiedzenia, chwytało już kilkakrotnie w ten sposób, a przy następnych posiedzeniach ta metoda chwytania drobnych przedmiotów czubkami palców wielkiego i wskazującego stała się przeważającą i w końcu jedyną. W opisanym tu wypadku przeszkoda wynikała ze sposobu w jaki dziecko posługiwało się narządem ręki. Próbowało ono różnych sposobów chwytu i w końcu z tych wszystkich prób wybrało jedną, najwłaściwszą. Metody pierwsze nie prowadziły do celu, albo prowadziły z trudem do celu i działanie napotykało na przeszkody. Metoda ostatnia prowadziła do celu. Zajmiemy się później psychiczną (introspekcyjną) komponentą tych różnych form chwytu i problemem, na jakiej podstawie nastąpiła selekcja najlepszej formy chwytu.

Działanie niekompletne, skierowane na jakiś przedmiot lub jakąś sytuację, jest zatem działaniem, natrafiającem na jakąś przeszkodę przed osiągnięciem celu. Ta przeszkoda (jeżeli nie zostanie przezwyciężona) kwalifikuje działanie jako niekompletne. Brak w niem momentu potrzebnego do usunięcia przeszkody. Trzeba działanie skompletować o ten moment, aby stało się do sytuacji dostosowane, aby cel został osiągnięty.

§ 8. Zajmiemy się teraz samą *przeszkodą*, która, zdaniem naszem, jest przeszkodą *w dwojakiem znaczeniu*. Po pierwsze, jest ona przeszkodą w znaczeniu czegoś zewnętrznego, bliżej nieokreślonego, co przerwało łańcuch czynu (skierowanego ku celowi). Po drugie, jest zatamowaniem samego działania. Dla usunięcia przeszkody muszą nastąpić dwie zmiany, raz w tem czemś co hamuje ruch, drugi raz w samym ruchu. W rzeczywistości jest to zwykle jedno i to samo, bo zwierzę np. poprostu ominie przeszkodę. Teoretycznie nie jest to jednak to samo, bo zwierzę może tego czegoś, co hamuje ruch, przeszkody jako przedmiotu, wcale nie spostrzec, lecz tylko świadomie lub nieświadomie wykonywać próby ruchu i w końcu taki ruch, który przeszkodę „weźmie". Introspekcyjną, czysto psychologiczną, stroną tego czynu zajmiemy się jednak dopiero później. Możemy w każdym razie przyjąć, a u niższych zwierząt tak się pewnie dzieje z reguły, że przy napotkaniu fizycznej przeszkody ruchu, ruch trwa dalej we formie opisanej, jako „pró-

by na chybił trafił" jako „tâtonnement", jako uderzenia na oślep i w końcu ominie przeszkodę, weźmie ją. Można przyjąć, że zupełnie bez współudziału momentów świadomości, częste natrafianie na przeszkodę w tej samej sytuacji może spowodować, czysto organicznie, eliminację ruchów błędnych, a selekcję ruchów usuwających przeszkodę i że w ten sposób organizm się w końcu nauczy zachowania dostosowanego do danej sytuacji. Wyobrażam sobie, że ryby, które w akwarjum uczą się omijać szybę włożoną do wody i po pokarm wrzucony z drugiej strony szyby uderzają nie w prostym kierunku, t. j. na szybę, lecz odrazu łukiem płyną ku pokarmowi dookoła szyby, uczą się tego z minimalną pomocą, a może zupełnie bez współudziału momentów czysto psychicznych.

Z drugiej strony jednak, takie czysto przyzwyczajeniowe, organiczne, nie psychiczne uczenie się, może, zdaniem mojem, dać tylko bardzo powolne i słabe rezultaty. Nauka taka musi być z natury rzeczy powolna i nie doprowadzi daleko. W ciągu wieków mogły się tak formować instynkty, ale tą drogą nie postępuje właściwe uczenie się. Ograniczamy zresztą nasze rozważania do uczenia się dziecka. Pytamy więc, czy i w jaki sposób momenty psychiczne mogą wpływać na uczenie się, na to żeby przeszkody stały się *jawne*, na to, aby czyn niedostosowany, niekompletny, uzupełnił się o moment zasadniczo ważny? Ten moment zasadniczo ważny, to ogniwo brakujące w łańcuchu niekompletnego czynu, możemy też nazwać *środkiem do celu*. Uczymy się, znajdując środki.

§ 9. Dla wytłumaczenia zachowania się takiego, które operuje *środkami*, posługują się uczeni zwykle terminem inteligencji. Inteligencja jest jednak właśnie tem, co ma być wytłumaczone, a co niczego nie tłumaczy. Inteligencja nie jest władzą w znaczeniu dawnej psychologji, która się tym terminem posługiwała, gdy jakiegoś „*inteligentnego*" zachowania się nie umiano wytłumaczyć.

Zadanie nasze będzie polegało na tem, aby wykazać, że przy przyjęciu czynników czysto psychicznych innych i prostszych, jak inteligencji, można dostatecznie wytłumaczyć pierwotniejsze, ale zarazem podstawowe formy „inteligentnego" zachowania się, jakie spotykamy przy zjawisku uczenia się. Czynnikami, które mamy na myśli, są przeżycia introspekcyjne wzruszeniowe, *uczucia* i tak zwane przeżycia *znaczenia* (primary meaning) [1].

Bez faktu czynów niekompletnych, dostosowanych w ogólnej formie, ale w danym wypadku niedostosowanych, bo niekomplet-

[1] Drewer, l. c. rozdział VI.

nych, wprowadzenie czysto psychicznego czynnika uczuciowego nie na wieleby się przydało. Jeżeli jednak zwierzęta (a zwłaszcza dziecko) posiadają formy niekompletne zachowania się i wskutek tej niekompletności we wielu wypadkach natrafiają na przeszkody, to czynnik czysto psychiczny uczucia, ujawniający te przeszkody, nabierze specjalnej wartości dla wytłumaczenia faktu uczenia się. Uczenie się jest oczywiście w pierwszej linji zależne od czynników kojarzenia i pamięci, które to czynniki niekoniecznie jednak muszą mieć psychiczny charakter. Można mówić również o pamięci czysto organicznej, biologicznej. Bodziec, który zmienia zachowanie się organizmu w danej chwili, zmienia je w większej lub mniejszej mierze na stałe. Organizm po szeregu powtórek działania tego samego bodźca, przywyka do niego, to znaczy reaguje nań w sposób, który jest wynikiem kilkakrotnego działania bodźca na organizm. Można to *stopniowe* przyzwyczajenie i kształtowanie się przyzwyczajeń tłumaczyć pamięcią organiczną.

Robiono np. z kurami doświadczenia takie, że dawano im ziarna ułożone w szeregu, w którym co drugie ziarno było przyklejone. Po pewnej ilości powtórek tego doświadczenia, kura już z reguły zbierała tylko co drugie ziarno, a nie ziarno po ziarnie. Zupełnie podobne doświadczenie można zrobić z małem dzieckiem, przyklejając co drugą czekoladkę w szeregu. Jest rzeczą jasną, że kura i dziecko w tych doświadczeniach uczą się przez zapamiętywanie przeszkód, natrafianych przy każdem drugiem ziarenku (czekoladce). Dzieje się to jednak dosyć mechanicznie i automatycznie.

Zwierzęta w tych i tym podobnych doświadczeniach uczą się stopniowo i powoli. Robią coraz to mniej błędów, aż w końcu bez błędu wykonują w danej sytuacji czyn dostosowany. Krzywa, dająca pogląd na sposób uczenia się w takich eksperymentach, idzie dość regularnie stopniowo ku górze, aż osiągnie poziom odpowiadający umiejętnemu, dostosowanemu zachowaniu się [1]). Gdyby zwierzę nagle poznało przeszkodę i nagle nauczyło się zachowania dostosowanego, to krzywa rozwoju uczenia się z poziomu niskiego strzeliłaby nagle ku górze, i dostałaby się na poziom, na którym zwierzę już błędów nie popełnia. Istotnie poza stopniowem uczeniem się

---

[1]) Tak uczyły się zwierzęta w doświadczeniach Thorndike'a. Podobny, stopniowy sposób uczenia się kur w różnych doświadczeniach stwierdzili w nowszych badaniach Katz, Revesz, Götz; prace te ukazały się w ostatnich rocznikach Zeitsch. f. Psychologie.

spotkamy u niektórych zwierząt, np. u małp Köhlera, takie nagłe i zupełne poprawy w uczeniu się. To nagłe, szybkie uczenie się, przeciwstawia się powyżej opisanemu powolnemu, stopniowemu uczeniu się. W pierwszym wypadku obserwujemy przełom. Organizm nagle umie robić to, czego przedtem absolutnie nie umiał. W drugim wypadku zwierzę stopniowo przystosowuje się, ulepsza krok za krokiem, kompletuje i kształtuje działanie. Nagle i odrazu uczyły się małpy w doświadczeniach Köhlera, dlatego też Bühler tłumaczy takie zachowanie się małp *przebłyskami inteligencji.*

Możemy jednak wykazać, że takie nagłe uczenie się następuje także w niektórych wypadkach zachowania się zwierząt i dziecka, *których się bynajmniej nie uważa za „inteligentne"*. Mamy na myśli znane doświadczenie, które przechodzi każdy człowiek we wczesnem dzieciństwie i które stało się podstawą przysłowia „Dziecko sparzone unika ognia". Przy dotknięciu płomienia świecy, gorącego czajnika, rozpalonego pieca, dziecko przeżywa tak silny ból, że taka jedna nauczka zwykle wystarcza, aby dziecko odrazu poznało i już na dobre znało niemiłe właściwości przedmiotów palących lub silnie rozgrzanych.

Uczuciowe wzruszenie, w tym wypadku ból, jest przeżyciem tak silnem, że dziecko (a taksamo zwierzę oparzone np. gorącem żelazem), nadzwyczaj dobitnie i subjektywnie odczuwa to, co nazwaliśmy w poprzednich paragrafach ujawnieniem się przeszkody. Mamy tu zatem do czynienia z współczynnikiem czysto psychicznym, introspekcyjnym, pewnego czynu, bo niedozwolone byłoby chyba rzec, tak jak to czyni wyznawca skrajnego behawioryzmu, że u dziecka lub zwierzęcia po dotknięciu gorącego pieca pojawiły się nagle pewne zmiany somatycznego ustroju sympatycznego i że dlatego cofnęło się ono raptownie od pieca i w dalszym ciągu „pamiętając" te zmiany ustroju sympatycznego przy dotknięciu pieca, nie dotknęło go już za przyszłym razem. Wiele prościej, naturalniej i zdaniem naszem trafnie, jest przyjąć w tym wypadku *związek motywacji,* który powstaje między bólem oparzenia się, a chwyceniem rozpalonego przedmiotu. *Uczucia są motywem działania,* to jest prawda stara, oczywista i nie dająca się zaprzeczyć.

Jednak *zamiana* uczucia na motywy nie jest tak znowu jasnym i oczywistym procesem i tą zamianą musimy się bliżej zająć.

§ 10. Między uczuciem a czynem istnieje niewątpliwie już u zwierząt stojących na wyższych szczeblach rozwoju i u dziecka pewien naturalnie dany związek.

Ribot [1]) doszukuje się pierwiastka uczuciowego w kompleksach czynnego zachowania się. Według niego z formy zachowania się czynnego, niezróżniczkowanej na momenty wewnętrzne psychiczne i zewnętrzne (tendence), powstają formy zróżniczkowane, o współczynniku uczuciowo introspekcyjnym (desir). Jeżeli uczucie jest integralną częścią pewnych pierwotnych form działania (desir), to spełnia tu niewątpliwie jakąś biologicznie ważną rolę, a nie jest dodatkiem luksusowym, epifenomenem bezużytecznym. Uczucie zadowolenia jest zwykle połączone z dążeniem czynnem ku przedmiotowi, uczucie niezadowolenia z omijaniem go, z ucieczką. Właściwie jednak chodzi tu nie tyle o przeskoki świadomości do dwuch biegunowo przeciwnych stanów uczucia, przyjemności i nieprzyjemności, ile o dynamiczne, ciągłe przejście od pragnienia (dążenia) do jego zaspokojenia. Takie powstawanie, rozwijanie się i zaspokajanie pragnienia jest zjawiskiem jednolitem, całokształtem niepodzielnym, z którego tylko drogą sztucznej abstrakcji możemy oddzielić uczucie przyjemności i nieprzyjemności. Nie można też sztucznie oddzielać strony psychicznej zjawiska (uczuciowej) od strony fizycznej (zewnętrznej) czynu. Niewłaściwe też byłoby powiedzenie: ponieważ powstało uczucie nieprzyjemności, ręka się cofa, lub naodwrót, ponieważ ręka się cofa, powstaje uczucie, nieprzyjemności. Mamy tu do czynienia ze ścisłą nierozerwalną całością zjawisk fizycznych i psychicznych, a nie można mówić o stosunku przyczynowym, względnie o motywacji. To jest naturalna, instynktowna forma działania o współczynniku psychicznym.

Gdy jednak dziecko lub zwierzę się oparzyło, to natrafiło na przeszkodę czynu, ruch zahamował się nagle, cofnął się i równocześnie powstało silne uczucie bólu.

Każdy z nas obserwował ćmę, która sparzona za pierwszym, drugim i dziewiątym razem, na wpół już spalona, zawsze na nowo uderza w płomień świecy i w końcu w nim ginie. Jak sobie to wytłomaczyć? Albo ćma niema uczucia bólu, albo też forma działania popędowego — lot ku światłu — jest tak silna, że doświadczenie bólu nie potrafi przełamać instynktu. Uczucie bólu u zwierząt jest niewątpliwie wiele mniejsze niż u człowieka. Mamy żywo przed oczyma zachowanie się kogutów po kastracji. Operacja polega na zrobieniu pod łukiem żebrowym dwu wielkich cięć, na przecięciu otrzewnej i wyjęciu głęboko z jamy brzusznej gruczołów płciowych. Po takiej operacji wykonanej zupełnie bez narkozy (hodow-

[1]) Th. Ribot. Psychologie des sentiments. 11 wyd. Alcan, Paris 1922.

cy drobiu z reguły tak postępują), koguciki posadzone na ziemi, trochę osowiałe, potrząsły upierzeniem i zaraz, gdy rzucono im ziarno, pobiegły ku niemu i wszystko do reszty wydziobały. Owady, którym wyrwiemy nogę, nie okazują też zbyt dużej alteracji zachowania się, zwykłych ruchów i czynów, tak, że ból przeżywają zapewne niezbyt silnie. Ta mała wrażliwość na ból jest jednak, biologicznie patrząc, nie zaletą lecz wadą niższych organizmów. Ćma nie powtórzyłaby zapewne lotu w płomień świecy, gdyby odczuła w całej pełni straszny ból, który sprawia ogień człowiekowi dotkniętemu płomieniem.

Powiedzieliśmy jednak, że zachowanie się ćmy możnaby jeszcze inaczej tłumaczyć. Może ona odczuwa ból, a tylko nie „poznaje", że ogień świecy jest jego „przyczyną". Sparzenie ciała nie staje się motywem unikania płomienia, ponieważ nie powstaje w organiźmie ćmy żaden związek między płomieniem świecy, a jej lotem w ten płomień. Nie następuje ani odruchowe, ani umotywowane omijanie płomienia. Po każdem dotknięciu możemy obserwować cofnięcie się ćmy. Odruch istnieje zatem w pewnej mierze. Ćma nie korzysta jednak z tego doświadczenia ruchowego (czy ruchowo-uczuciowego). Impuls lotu w światło kieruje ją zawsze na nowo na złą drogę.

Jeżeli chcemy mówić o uczuciu jako o czynniku motywującym dany czyn, to istotnie musimy założyć pewną umiejętność korzystania z doświadczeń poczynionych. Opiszemy poniżej krótko, jak sobie można wyobrażać psychiczne formowanie się doświadczeń.

Bólowi, który przeżywa dziecko (lub zwierzę jak np. pies, ptak) towarzyszy odruchowa reakcja cofnięcia się. Odrzuciliśmy sposób wyrażenia „ból powoduje cofnięcie się". *Podczas tego bólu i tego cofnięcia się stała się jednak dla dziecka (zwierzęcia) jawna przeszkoda,* nie pozwalająca doprowadzić czynu do końca, t. j. uchwycić przedmiotu, dajmy na to, gorącego czajnika. Tę przeszkodę zauważyło dziecko i wyposażyło ją psychicznie w pewną właściwość, t. j. właściwość sprawania bólu. *Przedmiot przez to nabrał* rzeczywistego znaczenia *dla dziecka.*

Tu leżą zatem, zdaniem naszem, pierwotne związki między uczuciem a myśleniem.

Znaczenie jakiegoś momentu w kompleksie wrażeń wizualnych powstaje pierwotnie wskutek zabarwienia uczuciowego. Czajnik poza pierwotniejszem jeszcze znaczeniem przedmiotu „chwytnego" nabiera w tem doświadczeniu znaczenia przedmiotu „parzącego".

Zabarwienie uczuciowe przechodzi na przedmiot, objektywizuje się i przedmiot nabiera „*znaczenia*".

Takie uczuciowe zabarwienie wyróżnia przedmiot wśród innych, wśród otoczenia, *a o ile w czynie nastąpiło zahamowanie, to przedmiot staje się ujawnioną przeszkodą tego zahamowania.* Dzięki temu ujawnieniu, na wyższych szczeblach rozwoju psychicznego zwierzę lub dziecko mogą *poznać przedmiot jako przeszkodę*, usunąć ją lub opanować. *Przedmiot nabierający psychicznie znaczenia przeszkody, staje się motywem zmiany i dopełnienia formy działania, nie mogącej poprzednio przeszkody pokonać.*

Przypatrzmy się jednak stopniowej ewolucji ujawniania się przeszkody w danem działaniu i usunięciu jej przez zmianę czynności na dostosowaną.

§ 11. Dziecko w drugiej połowie pierwszego półrocza uczy się chwytać wszystkie przedmioty. Nie możemy się tu zająć bliżej tym ciekawym rozwojem, który zresztą specjalnie studjowaliśmy. Uczynimy to w osobnej rozprawie. Możemy tylko narazie powiedzieć, że chwyty przedmiotów pod działaniem *dotyku* rozwijają się i doskonalą niezależnie od chwytów, będących reakcją na przedmiot widziany (spostrzeżony). W każdym razie dziecko półroczne chwyta już *każdy* przedmiot znajdujący się w jego pobliżu. Czyni to, możnaby rzec, odruchowo, choć wyraz ten jest zły, bo przecież dziecko *uczy się* chwytać, a nie umie tego odrazu, tak jak odrazu włada reakcjami prawdziwie odruchowemi. Obserwując dziecko pięć czy sześciomiesięczne chwytające, można stwierdzić ponadto, że dziecko za każdym razem chwyta z całą uwagą i wysiłkiem. Reaguje ono na spostrzeżenie dostatecznie bliskiego przedmiotu zawsze i z reguły chwytem, i o tyle nazwa reakcji odruchowej jest trafna. Każdorazowo jednak na twarzy dziecka i we wszystkich jego gestach i ruchach maluje się wyraźny wyraz skupienia uwagi, pożądania i dążenia ku przedmiotowi, i pod tym względem zachowanie się dziecka przy chwytaniu zupełnie do odruchów podobne nie jest.

Dziecko rozwiera szeroko rączki, zbliża je ku przedmiotowi, wysuwa naprzód wargi, oczy silnie konwerguje na przedmiot i wyraża nieraz krótkiemi, akcentowanemi odgłosami swe pożądanie.

Gdy przedmiotu uchwycić nie może, ponieważ przedmiot się usuwa, lub, gdy uchwyciwszy go, nie może go przyciągnąć do ust, to występują, wyraźne manifestacje niezadowolenia, pokrzykiwania, bicie rączkami, skrzywienie twarzy, w końcu krzyk i płacz. Widzimy zatem, że w pierwszych miesiącach chwytania przedmiotów, to-

warzyszą tej czynności dość silne stany afektywnego dążenia (rodzaju czysto psychicznego).

W psychice dziecka uczącego się chwytać i chwytającego, formuje się w tym czasie przedmiot o specjalnem znaczeniu, *przedmiot — chwytu.* Dziecko spostrzegłszy bliski przedmiot, każdorazowo wyciąga do niego rączki, przeżywa pragnienie uchwycenia go, wykonuje szereg ruchów, którym towarzyszą introspekcyjnie przeżycia dążenia i w końcu chwyta przedmiot z uczuciem zadowolenia i zaspokojenia dążenia. Całemu procesowi towarzyszą przeżycia uwagi i wysiłku.

Przez te psychiczne introspekcyjne czynniki cel dążenia, przedmiot nabiera znaczenia (meaning). Staje się przedmiotem, który dziecko pragnie uchwycić, który jest uchwytny, który jako taki kieruje całym czynem chwytu.

Teraz już nie trudno zrozumieć, jak się dalej rozwija uczenie się chwytu. Dziecko pod względem chwytania robi w pierwszym roku życia duże postępy, t. j. uczy się chwytać. Nie możemy tu opisać szczegółowo całego tego rozwoju, który również dokładnie studjujemy. Wyliczymy tylko takie momenty rozwoju jak początkowe chwytanie rączkami dwoma, później tylko jedną, początkowe przykładanie ręki do przedmiotu na chybił trafił, a późniejsze dokładne i antycypujące przykładanie jej do przedmiotu zależnie od jego kształtu i położenia, doskonalenie się dziecka w chwytaniu przedmiotów drobnych dwoma paluszkami, podczas gdy początkowo dziecko chwyta każdy przedmiot całą garścią. Do tego trzebaby zaliczyć, na samym początku rozwoju chwytania, pojawienie się opozycji wielkiego palca i chwytanie przedmiotu zawsze stroną wielkiego palca ręki, a nie stroną małego palca. Podajmy np. dziecku 8-mio miesięcznemu ołówek, który chce chwycić, tak, aby go uchwyciły tylko trzy palce rączki od strony palca małego. Dziecko chwyta, lecz zaraz znów puszcza przedmiot, lub stara się go w ręku przesuwać tak, aby się dostał w obręb kciuka, a na twarzy jego pojawia się wyraz silnego niezadowolenia tak długo, aż póki przedmiot nie spocznie w ręku w pożądanej pozycji. Mamy cały szereg własnych zdjęć kinematograficznych dziecka w tym wieku, obrazujących opisaną powyżej ewolucję ruchów, gęstów i wyrazów mimicznych. Dziecko dąży zatem do jakiegoś celu zarówno fizycznie jak psychicznie i póty *próbuje* i póty *odczuwa przeszkody* działania, póki przedmiotu tego nie uchwyci jak trzeba. Odbywa się zatem uczenie się, selekcja ruchów, wybór wśród prób, odrzucenie tych, które nie usuwają przeszkody, a utrwalenie tych, które przeszkodę

odczutą usuwają. Mamy w tym wypadku do czynienia z wypróbowaniem form zachowania się, w które organizm dziecka jest niewątpliwie wyposażony z natury, których nie tworzy.

Ulepszenie i selekcja tych form następuje jednak niewątpliwie pod działaniem psychicznego współczynnika uczucia. Gdyby nie ono, dziecko próbowałoby w nieskończoność na chybił trafił, nie wybierając prób udanych i nie ucząc się, podobnie jak ćma, nienauczona doświadczeniem sparzenia. Dziecko jednak *czuje* przeszkodę działania i próbuje dalej, aż już *nie czuje* zatamowania. Dzięki temu się uczy. Do tej samej kategorji należy przykład z chwytaniem małej srebrnej kulki, opisany dokładnie na końcu paragrafu siódmego.

Różne sposoby chwytania kuleczki, tam opisane, z wyjątkiem chwytu kciukiem i wskazującym palcem, nie zadowalały dziecka, gdyż dopiero ten ostatni chwyt kilkakrotnie powtórzyło przy kilku następnych posiedzeniach. Ten sposób chwytania małej kuleczki i innych drobin ustalił się na dobre. Dziecko wykonało zatem znów selekcję ruchów, kierowane niewątpliwie introspekcyjnym momentem, który można nazwać „poczuciem właściwości".

To poczucie mamy np. chodząc na całej stopie, a nie na palcach. Chodzenie na palcach jest połączone z poczuciem pewnego trudu i wysiłku, przeszkody swobodnego chodzenia, które omijamy, chodząc normalnie. To poczucie utrzymuje nas zapewne wogóle w pozycji normalnej i sprawia, że nie chodzimy np. na czworakach, jak zwierzęta. Niewiem czy chrabąszcz ma *poczucie* złego położenia, gdy go położymy na plecach. Wiem jednak, że póty się przewraca i wywija nóżkami, póki nie stanie na nogach.

Nie możemy tu opisywać całego bogactwa form rozwojowych zachowania się, zależnych, zdaniem naszem, od psychicznego czynnika uczuciowego. W dwuch ostatnio opisanych przykładach (chwytania od strony kciuka i chwytania drobnego przedmiotu), selekcja prób i doskonalenie chwytu szło wyłącznie prawie od *wewnątrz*. Dziecko zdaniem naszem odczuwało tylko przeszkodę w użyciu danego organu (ręki) do danego czynu (chwytu).

Teraz z kolei zajmiemy się przeszkodą już *nietylko odczuwaną, ale spostrzeganą*. Spostrzega ją jednak, zdaniem naszem, dane zwierzę lub dziecko, dzięki poczuciu zahamowania wewnętrznego. Wtedy to kieruje się uwaga na zewnątrz i chwyta przedmiot, w danej chwili zauważony jako „winowajcę". Czyn uderza na niego. Przedmiot nabiera *znaczenia przeszkody*. Czyn formuje się wedle konfiguracji przeszkody. Istnieją jednak bardzo różne stopnie wy-

razistości tego, co nazwaliśmy objektywizacją uczucia na zewnątrz, nadaniem znaczenia (afektywnego) przedmiotowi, ujawnieniam objektywnie istniejącej przeszkody. Dopóki organizm odczuwa zahamowanie tylko wewnętrznie, szamoce się i próbuje różnych ruchów, a nie spostrzega przeszkody zewnętrznej, to działa mniej lub więcej na ślepo, choć i w tym wypadku w pewnej mierze się uczy. Gdy wskutek wewnętrznego zahamowania skieruje się uwaga na zewnątrz, powstają wiele lepsze możliwości dostosowania się do sytuacji, teraz już bardziej objektywnie danej, i do przezwyciężenia przeszkody.

Taka objektywizacja zawiera początkowo jeszcze dużo subjektywnego zabarwienia. Gdy dziecko, potknąwszy się o nogę krzesła, bije ją bacikiem, to uważa ją, a nie własną nieuwagę za sprawcę. Tak samo pies ukłuty dzidą, rzuca się na dzidę i gryzie ją, a nie na tego, który nią kierował.

Przedmiot, który zaistniał w psychice jako przeszkoda, spostrzega dziecko początkowo bardzo globalnie i niejasno. Dopiero psychika posiadająca dokładniejszą znajomość przedmiotów, potrafi w danej sytuacji jako całości wyszukać te momenty, które są rzeczywistą przeszkodą. Na niższym szczeblu rozwoju psychika ujmuje całość niezróżniczkowaną jako przeszkodę i uderza na tę całość, a nie na szczegół istotny. Jednak ta pierwotna forma objektywizacji wewnętrznego zahamowania, wprowadza zachowanie na właściwą drogę do odnalezienia właściwej, szczegółowej przeszkody.

Przypuśćmy, że małe dziecko, jak opisuje Köhler, widzi przed sobą za płotem na ziemi pomarańczę, którąby chętnie chciało dostać. Jeżeli dziecko to wpadnie na myśl, że w płocie są opodal drzwiczki i okrężną drogą dojdzie do pomarańczy, to postąpi „inteligentnie". W rzeczywistości w tym wypadku chodzi też o nic innego, jak o usunięcie przeszkody. Potrzebne jest jednak wykonanie czynu „okrężnego", to znaczy zdolność oderwania myśli od danych spostrzeżeń: bezpośredniej drogi z przeszkodą płotu — a znalezienie drogi okrężnej, nie nakreślonej w spostrzeżeniu. Ogniwo czynu, przerwane przez przeszkodę, musi być zastąpione czemś nowem. Musi się znaleźć moment wiążący znów czyn w jedną całość, moment pośredniczący, środek do celu.

Ta zdolność znajdowania środków jest już niewątpliwie zdobyczą umysłu wysoko rozwiniętego. Potrzebne jest w tym celu skierowanie uwagi na wewnątrz, opisane tak trafnie przez Köhlera,

jako charakterystyczny moment, manifestujący się w zachowaniu się i mimice małp, którym dano trudne zadanie.

Próba musi się odbyć wewnątrz, różne możliwości skompletowania czynu i moment usuwający przeszkodę muszą zaistnieć w umyśle, aż znajdzie się wyjście z sytuacji. Wśród tych możliwości zamiast naturalnych danych organizmu, *narządów,* muszą się pojawić *środki* inne, zewnętrzne przedmioty. W ten sposób znajduje umysł wreszcie najpotężniejszą dźwignię swego rozwoju, *środek - przedmiot, czyli narzędzie.*

Inteligencja nie zjawia się w psychice nagle, jako deus ex machina. Ma ona swe źródło w psychicznem subjektywnem odnoszeniu się do sytuacji, z którego rodzi się subjektywne, a później objektywne ocenianie sytuacji. Gdyby jednak czyn nie natrafiał na przeszkody, i gdyby te przeszkody w formie wewnętrznego zatamowania nie zaistniały najpierw subjektywnie, a później objektywnie w psychice, to czyn nie mógłby się doskonalić o momenty, usuwające przeszkody. Zdaniem naszem istnieją dwa warunki uczenia się na wyższym szczeblu rozwoju, *objektywnie:* niekompletność działania, skompletowana przez próby przy natrafieniu przeszkody, *subjektywnie:* zatamowanie wewnętrzne, podtrzymujące próby fizyczne, rzutowanie się tego wewnętrznego zatamowania na zewnątrz, na przedmiot, który z tym momentem nabiera znaczenia przeszkody. Różne są stopnie poznania przeszkody i opanowania jej. Zawsze jednak zatamowanie wewnętrzne kieruje uwagę na przedmiot — przeszkodę, podtrzymuje próby zewnętrzne i wewnętrzne, stawia przedmiot w focus zainteresowania i podtrzymuje również procesy spostrzegawcze, na przedmiot skierowane.

Uczucie, dążenie, skierowanie się wewnętrzne, z jednej strony jest czynnikiem doskonalącym czyn przez selekcję ruchów dostosowanych wśród prób niedostosowanych. Z drugiej strony kierując uwagę ku przedmiotowi, nadając mu znaczenie, staje się czynnikiem genetycznie najważniejszym, jeżeli chodzi o spostrzegawcze opanowanie środowiska i znajdujących się w nim przedmiotów.

Dziecko nie obserwuje przedmiotu dla obserwacji, lecz w chwili dążenia ku przedmiotowi, przedmiot ten powstaje w świadomości w formie coraz to wyrazistszej.

Jest rzeczą jasną, że ten organizm, którego działania najczęściej będą napotykały na zatamowanie wskutek niedoskona-

łości i niekompletności czynu i który zarazem będzie miał dostateczne współczynniki psychiczne, aby przeszkody przezwyciężyć selekcją dostosowanych ruchów, objektywizacją zahamowania na zewnątrz, tak że przeszkoda stanie się psychicznie jawną, może się rozwijać na tej podstawie prawie w nieskończoność. Takim jest właśnie organizm dziecka, człowieka.

Aby jednak nadać rozważaniom naszym ostateczną, zamierzoną formę, musimy się w końcu zająć formą działania, którą nazwaliśmy *schematycznem* zachowaniem się.

§ 12. Warunkiem powstania przeszkód w znaczeniu psychicznem, ich zaistnienia i ujawnienia się w świadomości, oraz poznawania przeszkody dzięki objektywizacji uczucia zahamowania czynu i rzutowania tego uczucia na zewnątrz, na przedmiot hamujący, na objektywną przeszkodę, jest *psychofizyczna całość (jedność) czynu skierowanego na dany cel.*

Czyn taki jest, jakby się wyraził W. Stern, *psycho-fizycznie neutralny.* Jest on pozatem *niekompletny,* wskutek czego właśnie natrafia na zewnętrzną przeszkodę.

Ta niekompletność jest jednak, jak wykazaliśmy w poprzednich paragrafach, warunkiem rozwojowym czynu, ale nietylko warunkiem, lecz dźwignią rozwoju.

Czyn jest *niekompletny,* jeżeli chodzi o jego dostosowanie do danej sytuacji, której nie opanowuje, a jest *zarazem w swej strukturze bardzo spoisty,* jeżeli chodzi o wchodzące w jego skład momenty fizycznego i introspekcyjnego dążenia do celu.

Zdaniem naszem istnieją trzy rodzaje czynności niekompletnych. Są nimi czynności: 1) *wrodzone,* 2) *naśladujące i* 3) *nauczone* o tyle, o ile się je stosuje do sytuacji, do której nie są w całej pełni dostosowane, to znaczy, o ile są do sytuacji, w której się je wykonuje, dostosowane tylko w pewnej mierze, ale gdy brak im jeszcze momentów, pozwalających daną sytuację opanować czynem w większej mierze, niż ją opanowuje czyn niekompletny. Jak już wiemy, moment niekompletności danego zachowania się w danej sytuacji, jest momentem stojącym w funkcjonalnym związku z przeszkodą, która czyn przerwała i udaremniła osiągnięcie celu. Czyn, który natrafił na przeszkodę i nie umie jej wziąć, jest niekompletny.

1) Czyn *instynktowy,* zachowanie się instynktowe zwierzęcia jest dostosowane do wielu sytuacyj biologicznie ważnych dla danego zwierzęcia. Gdy zwierzę tensam czyn stosuje do sytuacji

innych, wychodzi na jaw niekompletność danego czynu instynktownego. Zwierzę, natrafiając na przeszkody, zmienia tak dalece, jak to mu jest dane, swe zachowanie, czyli wykonuje próby, i przez to dostosowuje się w pewnej mierze do otoczenia. U zwierzęcia jednak nietylko istnieje mała giętkość czynu instynktownego, mała skala prób, które zwierzę umie wykonać, gdy natrafi na przeszkodę, ale pozatem jeszcze skierowanie naturalne czynów instyktowych odnosi się do szczupłego zakresu sytuacyj. Zwierzę wykonuje naogół tylko czyny instynktowe w sytuacji, której odpowiada instynkt, a na inne sytuacje nie reaguje wcale. Opanowuje sytuację w zupełności, albo wcale się do niej czynem nie odnosi. Moglibyśmy tu zatem mówić za H. Wernerem o „Alles oder Nichts-Reaktion" [1]). Gdy los i przypadek wtrąci zwierzę w sytuację, której instynktownie opanować nie zdoła, a z której wyjść musi, to zwierzę zwykle zginie, a z niej nie wyjdzie. Wiadomo jednak, że zwierzęta wyższego rodzaju w pewnej mierze umieją się uczyć, to znaczy odmieniać i dostosowywać swe zachowanie do sytuacyj leżących niezbyt daleko za obrębem instynktownych form zachowania się.

Jeżeli chodzi o dziecko, to posiada ono przy urodzeniu bardzo mało instynktowych form działania, któreby były od urodzenia gotowe, to znaczy w pełni rozwinięte, jak n. p. ssanie. Dziecko natomiast posiada zdaniem naszem wielkie bogactwo czynów instynktowych w formie utajonej, nie rozwiniętej. Wszystkie te formy stają się zaczątkiem i podstawą różnych form zachowania się dziecka, jak chwytania, manipulowania, zabaw i t. p. Istnieje znany specjalnie z literatury amerykańskiej spór psychologów, czy dziecko ma dużo, czy mało instynktów wrodzonych. Zdaniem naszem chodzi tu o nieporozumienie, co do form gotowych i utajonych instynktowego zachowania się. Pierwsze są bardzo nieliczne; w drugie formy dziecko jest bardzo bogato wyposażone.

2) Czyny *naśladujące*. Dziecko działa nietylko według nakazu sytuacji, ale przyswaja sobie gotowe formy zachowania się dorosłych w danej sytuacji. Naśladuje ich.

W pewnej mierze niektóre zwierzęta również naśladują czyny dorosłych zwierząt tego samego rodzaju.

3) Czyny *umiane*. Są to czyny instynktowe, czy naśladowane z dodatkiem momentów nauczonych, uzupełniających, kompletujących. Czyny wydoskonalone dorobkiem doświadczenia.

---

[1]) H. Werner, Einführung in die Entwicklungs-psychologie, Leipzig, Barth 1926.

Otóż, twierdzimy, że wszystkie te trzy formy czynów są z pewnego punktu widzenia niekompletne, niedostosowane. Czyn instynktowy obejmuje i rozwiązuje tylko sytuacje specyficznie „instynktowe", nie jest dostosowany do sytuacyj innych, w których natrafia na przeszkody zwykle nieprzezwyciężone. Czyn naśladowany nie jest przyswojeniem sobie czynu dorosłych w zupełności dostosowanego do danej sytuacji, lecz tylko ogólnikową, zwykle czysto formalną i zewnętrzną powtórką tego czynu. Czyn umiany w końcu jest tylko umianym — o tyle o ile, to znaczy zawsze jeszcze są sytuacje, do których niedorasta.

Na niższych szczeblach rozwoju taki czyn umiany jest bardzo prosty i ogólnikowy. Z postępem rozwoju czyny umiane stają się coraz doskonalsze, obejmują coraz to większy zakres możliwości dostosowanego działania.

Życie wstawia dziecko w coraz to nowe i inne sytuacje. Czynne dostosowanie się dziecka do sytuacji jest zależne od stopnia udoskonalenia jego reakcji na daną sytuację. Trzeba tu rozróżnić dwa następujące momenty. Po pierwsze dziecko (i zwierzę) reaguje tylko o tyle, o ile posiada jakąś formę czynnej reakcji na daną sytuację. Te formy, które zwierzę lub dziecko posiada od urodzenia (w momencie początku doświadczenia, można też rzec, przed doświadczeniem i niezależnie od niego), są to formy instynktowne. Od nich musi wziąć swój początek wszelkie uczenie się, i tylko tam, gdzie istnieją takie formy, może się ono rozpocząć i rozwinąć. Zbieranie doświadczeń, uczenie się takie, jakie miała na myśli dawna psychologja asocjatywna, jest niemożliwe. Gdzie niczego niema, nie może nic się rozwinąć. Obraz Locke'a o białej karcie „nowonarodzonej" psychiki, którą zapisuje doświadczenie, wprowadza w błąd. Ponieważ natomiast, jak wykazaliśmy, formy instynktownego działania w niektórych sytuacjach są niekompletne, natrafiają na przeszkodę, więc zaistnienie przeszkody może się stać momentem powstania doświadczenia. Taksamo przy formach naśladującego zachowania się i nauczonego zachowania się przeszkody działania stają się dźwignią rozwoju czynu, dostosowania go do sytuacji. Po drugie jednak, w rozwoju panuje stopniowy postęp i szczeblowanie postępu. Z danej formy instynktowego, naśladującego i nauczonego zachowania się, które dziecko (wzgl. zwierzę) już umie, nie może ono przejść bezpośrednio do form o wiele wyższych i doskonalszych, lecz każda z tych form umianych jest tylko stopniem, z którego można wejść na szczebel wyższy o jeden moment. Ten szczebel

wyższy można zidentyfikować z opanowaniem *tego* w danej sytuacji, co *w niej* jest przeszkodą. Jeżeli przeszkoda jest zbyt duża, zbyt silna, jeżeli nie jednego ogniwa, lecz całego łańcucha brakuje w szeregu czynności prowadzących do celu, to czyn się nie może udoskonalić. Organizm po zatrzymaniu się przy przeszkodzie ma zamiast normalnego, zwykłego kroku zrobić wysiłek skoku przez przeszkodę, nie można od niego żądać przebycia przepaści. W doświadczeniu, zwłaszcza w rozwoju dziecka, zachodzą jednak często takie przeszkody, które wysiłek przezwyciężyć potrafi. Rozwój odbywa się po linji małego, a nie dużego oporu. Zbyt wielka przeszkoda hamuje i paraliżuje, mała wyzwala zdwojoną energję. Zbyt duże przeszkody wywołują w dziecku rozwijającem się płacz i szamotanie się i burzę ruchów na ślepo. Małe przeszkody pociągają jego uwagę i pobudzają go do skupionego czynu, wyzwalają impuls do wysiłku, próby i skoku.

Révault d'Allonnes[1]) wprowadził do psychologji pojęcie *schematu*. Nie znając jeszcze jego prac, posługiwałem się podobnem pojęciem (schematu) dla wytłomaczenia rozwoju rysunkowego dziecka[2]). Selz[3]) zapewne zupełnie niezależnie od Revault d'Allonnes'a wprowadził pojęcie schematu do psychologji myślenia. Chociaż między trzema wymienionymi powyżej pojęciami schematu istnieją znaczne różnice, to jednak myśl zasadnicza jest zdaje się ta sama. *Schemat* jest pewną całością, podobną do innej całości stojącej na wyższym szczeblu rozwoju od niej, i uzupełnionej o pewne ogniwo. Schemat ma charakter dynamiczny, dąży on do skompletowania, do udoskonalenia. Zarówno rozwój *aktualny*, np. rozwój spostrzeżenia w chwili uważnej obserwacji przedmiotu, jak rozwój *ontogenetyczny*, polegają na dopełnianiu pewnych form spostrzegawczego, czy myślowego, czy czynnego zachowania się wobec rzeczywistości. Dopełniona i skompletowana o pewien ważny moment każda z tych form zachowania się w danej chwili obejmuje ją lepiej. Revault d'Allonnes zajmował się przedewszystkiem rozwojem *spostrzegawczych* form dostosowania i ich przejściem w formy myślowe, Selz przejściem odbywającem się w akcie myślenia od schematycznego do skompletowanego ujęcia danej sytuacji *myślo-*

---

[1]) Revault d'Allonnes. Rozdział o uwadze w zbiorowem „Traité de psychologie", wyd. przez Dumasa. Alcan, 1923. Tam podano literaturę prac jego o schematyzmie, które się ukazały w J. de psych. i Revue philosph.

[2]) Stefan Szuman. Psychologja twórczości rysunkowej dziecka. Ukaże się w roku bieżącym, nakładem komisji pedagogicznej Min. W. R. i O. P

[3]) Selz. Uber die Gesetze des geordeten Denkverlaufs, 1913 r.

wej. W powyższej pracy badaliśmy formy *czynnego* zachowania się organizmu pod względem rozwoju ontogenetycznego, szczególnie u dziecka, i stwierdziliśmy rozwój po linji schematyzmu, to jest rozwój form ogólnych, niekompletnych ku kompletnym i dostosowanym do danej sytuacji. Wyodrębniliśmy zewnętrzny główny czynnik takiego rozwoju, *zewnętrzną przeszkodę* czynu i *zewnętrzne próby* dostosowania się, wywołane *zewnętrznem dążeniem*. Wykazaliśmy też istnienie *wewnętrznego czynnika* i staraliśmy się dowieść, że rola tego czynnika, *wewnętrznego dążenia*, uczucia zahamowania i objektywizacji tego uczucia w przeszkodzie, stającej się psychicznie jawną, w rozwoju zachowania się organizmów, a zwłaszcza dziecka, jest niezmiernie ważną. Bez tego wewnętrznego czynnika nie można zdaniem naszem, jak to czyni skrajny behawioryzm, wytłomaczyć rozwoju w zachowaniu się wyższych organizmów.

Schematyczne formy działania, które są formami uczenia się organizmu i zdobywanie doświadczenia, mają u organizmów wyższego rodzaju nieodłączny od nich i tłomaczący w znacznj mierze rozwój w zachowaniu się, współczynnik psychiczny, introspekcyjny.

ADAM ŻÓŁTOWSKI.

O Parmenidesie Platona.

Od lat stu przeszło trwa wytężona praca nad uporządkowaniem spuścizny Platona przy zastosowaniu udoskonalonych, nowożytnych metod i środków. Praca ta została uwieńczona powodzeniem. Pomnikowe dzieło Wilamowitza, jednego z największych filologów spółczesnych, o Platonie przed kilku laty wydane [1]). nietylko przynosi szereg przekonywujących argumentów, lecz stanowi samo nader uderzający objaw w tym kierunku. Albowiem erudyta najwyższej miary, świadom, jak mało kto, wszystkich dróg i bezdroży nowożytnej krytyki, nie rzuca swej powagi na zmienne losy młodzieńczych twierdzeń i zuchwałych hipotez, nie kusi się o wnioski stanowcze póki braknie warunków po temu.

W rezultacie porządek pism Platona przedstawia nam się dzisiaj mniej więcej tak, jak go już przed trzydziestu laty przedstawiał prof. Lutosławski ku wielkiemu zgorszeniu uczonych na podstawie swych badań „stylometrycznych". Jest dziś rzeczą wyjaśnioną, że zasadnicza teorja idei, jak się zapowiada w Fedonie, jak się krystalizuje w Rzeczypospolitej, jest stanowczem, ale nie ostatniem słowem Platona, że Fedrus nie jest dziełem młodzieńczem, owszem jakoby finałem tej epoki życia, w której Platon rozwinął teorję idei, że wreszcie posiadamy szereg pism jego o charakterze krytycznym, co nie oznacza pokuszeń niszczycielskich w stosunku do dzieł poprzednich. Ta grupa pism, jak to odpowiada logice rzeczy, pochodzi chronologicznie z lat późniejszych i poprzedza już tylko ostatni szereg dzieł dawno uznanych za pisane w starości, wśród których góruje Tymeusz.

Rozjaśnienie tych stosunków jest wielkim triumfem filologji klasycznej, bo filologiczną metodą posługiwał się i Lutosławski, ale jest cenną zdobyczą przedewszystkiem dla historji filozofji. Bo jeżeli wielkie wytyczne Platona były jej zawsze przystępne i przytomne, to oblicze jego niezmiernie zyskuje na wyrazistości

[1]) Wilamowitz - Moellendorf. Platon 2 t. Berlin 1919.

z chwilą, gdy dostępne nam są nietylko ogólne zarysy jego nauki, lecz także linia jej rozwoju i wewnętrzne jej dzieje.

Filozofja otrzymała tu cenny dar. Jej powołaniem będzie utrwalenie i uświadomienie ich sobie w takiej formie, by weszły raz na zawsze w skład naszej duchowej ojcowizny. Słowem interpretacja filozoficzna Platona winna dotrzymać kroku filologiczno-historycznej. Wówczas wahania i wątpliwości zamilkną i wielka ta postać uwypuklona i ożywiona na nowo będzie mogła wywierać ten wpływ potężny, który już tylokrotnie wywierała w historji.

Dużą rolę muszą tu odegrać wspomniane przed chwilą dialogi „krytyczne". W ich świetle bowiem przestaje Platon przedstawiać się nam jako natchniony może, ale nieco jednostronny piewca krain zaświatowych, a występuje jako umysł wybitnie ścisły i badawczy, zdolny do wzlotów, ale zdolny też do czujnej nad sobą kontroli, umiejący nietylko rozpalić się natchnieniem, lecz niemniej dobrze mierzyć i sądzić napotykane przeszkody i przeszkody te pokonywać.

W „Parmenidesie" tyle zachodzi argumentów skierowanych przeciw teorji idei, że przypuszczali niektórzy, iż nie mogą one pochodzić od Platona i tworzono różne przypuszczenia na wytłomacze ich pochodzenia [1]). To też w nowszych czasach nie brak komentatorów pozostających pod wrażeniem ujemnem tego dialogu i zarzucających zwłaszcza drugiej jego części zupełną jałowość a nawet pierwszą traktujących jako wyraz duchowej niemocy [2]). Z drugiej strony istnieje druga i nader szanowna tradycja prawdziwego entuzjazmu dla tego dzieła, której przedstawicieli napotyka się równie dobrze w szkole neoplatońskiej jak w szkole Hegla, z Heglem samym na czele, a niedawnej przeszłości staje w tym szeregu płodny filozof francuski Alfred Fouillé.

Kto dzisiaj zajrzy do Parmenidesa nie może i nie powinien iść zbyt ulegle za poglądami chwalców tego dzieła w przeszłości. Naraziłby się bowiem na to, żeby próbował myśleć cudzemi myślami i zapalać się cudzym zapałem. Ponadto pytanie, czyby się raczej nie oddalił od poprawnego tłomaczenia dialogu. Jest bowiem rzeczą co najmniej wątpliwą, czy istotnie Parmenides kryje bezpośrednio spekulację teologiczną, jak przypuszczał za Jamblichem i Proklosem Fouillé. Gdy Platon mówić chce o rzeczach

[1]). Por. Lutosławski. Plato's Logic. p. 401. 2) n. p. X. Pawlicki. Historja Filozofji Greckiej tom II. str. 586.

boskich, zwykł to czynić w innej, zupełnie wyraźnej formie. U Hegla zaś razić może w tym wypadku zbytnia chęć odkrycia pod rylcem Platona własnych ujęć i formuł.

Skoro filologiczny rozbiór pism Platona zdołał ożywić na nowo jego **postać, historja filozofji winna zdobyć się na to samo.** Na podstawie nowych wyjaśnień, które otrzymała, winna wyczuć natchnienie autora, wskazać to, co stanowi treść jego myśli niezmienną i trwałą, co z niego należy do niezaprzeczalnego dorobku filozofji. Otóż mało które z dzieł Platona przedstawia wdzięczniejsze pole po temu, jak wstęp do Parmenidesa, może dlatego, że do naszego pokolenia, wykarmionego krytyką, przemawia poniekąd jego własnym językiem.

Już początek rozmowy Sokratesa z Zenonem jest pouczający i odbiega daleko od tego typu dogmatyzmu, który się nieraz zupełnie na wiarę u starożytnych przypuszcza lub wręcz im przypisuje. Sokrates kazał sobie raz jeszcze odczytać tezę pierwszą Zenona (p. 127 d.) Rozumie ją tak, że jeżeli Zenon zwraca uwagę na wewnętrzną sprzeczność w pojęciu mnogości, to czyni to dla obrony twierdzenia Parmenidesa, że wszystko jest jednością (p. 128 b.). Jeden mówi, że jest jedność, drugi, że niema mnogości, zatem twierdzą niby coś innego, w rzeczywistości to samo.

> „Tak, Sokratesie, odpowiada Zenon, ty jednak prawdę złożoną w mej rozprawie niezupełnie zrozumiałeś, choć jak ogar lakoński dobrze gonisz i tropisz, co jest powiedziane. Ale przedewszystkiem to ci uszło, że w ogóle rozprawa ta nie zasługuje na tak poważną ocenę, by miała być napisana z myślą o tem, o czem mówisz, tając to przed ludźmi, że dokonywuje czegoś wielkiego". (p. 128. b — c.).

Autor więc nie mierzył zbyt wysoko, lecz nie obcym mu był zamiar zakpienia ze swej strony z tych, którzy wyśmiewali naukę Parmenidesa o jedności i starali się wykazywać niedorzeczne rzekomo jej wynikłości, — przez wskazanie, na jak śmieszne skutki narażają się sami, wierząc bezkrytycznie w mnogość. Ale jest to tylko przypadkowy charakter pisma Zenona (συμβεβηκότων τι) do którego zbytniej wagi przywiązywać nie trzeba.

> „Z tej tedy strony, Sokratesie, nie zrozumiałeś go, skoro mniemasz, że zostało napisane nie z młodzieńczej wojowniczości, lecz z ambicji właściwej starszemu wiekowi. Zresztą jak powiedziałem, nieźle odgadłeś". (p. 128 c.).

Umiarkowanie Platona w wypowiadaniu twierdzeń metafizycznych jest uderzającą jego cechą. W najuroczystszych mo-

mentach, np. w Fedonie, gdy chodzi o decydujące sprawy życia i śmierci, nigdzie dostojny zapał przekonania nie jest splamiony zarozumiałością ani doktrynerstwem. Tu w materji czysto logicznej stosuje filozof subtelne mierniki i odcienia artystycznej niejako oceny. W dziedzinie czystej myśli ścisłość nie jest jedyną wytyczną. Są rzeczy wielkie i są rzeczy mniejsze, są zasadnicze i poboczne. Jeżeli doprawdy równie wiele sprzeczności się napotyka przyjmując za punkt wyjścia mnogość, jak wyznając jedność wszechrzeczy, to niema jeszcze powodu do uważania tego za wielkie odkrycie . Jest to dopiero krok i to wstępny ku opanowaniu dziedziny myśli. Tak zdaje się mówić Platon, umieszczając tę refleksję na wstępie najbardziej rozumowanego z dzieł swoich. Następuje wzrot, w którym Parmenides nawiązuje do nauki o ideach, jak ją Platon formułował w epoce swego życia najświetniejszej natchnieniem. Obrońcą jej jest w dialogu młodzieńczy Sokrates.

> „To mi powiedz, mówi on, czy nie myślisz, że jest sama w sobie pewna postać podobieństwa, i inna przeciwna tejże, która jest odrębnością i że one są dwie, a że ja i ty i inne rzeczy, które nazywamy mnogością, w nich uczestniczymy?" (p. 128 c.— 129 a.).

Skoro rzeczy niezliczone uczestniczą w pojedynczych typach bytu, nic dziwnego, że różne a nawet sprzeczne cechy posiadać mogą. Niezrozumiałem byłoby to dopiero, gdyby się okazać miało, że owe typy istnienia same w sobie sprzecznością są dotknięte. (p. 130 a.).

Zatem sama treść nauki Platona staje się przedmiotem dyskusji. Ważne będzie teraz każde słowo mogącą być wskazówką, czy w stanowisku filozofa cokolwiek się zmieniło, czy zachwiał się w przekonaniu, czy zaparł się dotychczasowych wierzeń, czy też spostrzegł się tylko, że o przedmiocie tym samym niejedno jeszcze jest do powiedzenia, czego nie uwzględnił, póki poprzestawał na pierwotnem ujmowaniu rzeczy, niekiedy bliższem wyobraźni niżeli refleksji.

Doraźnego wyjaśnienia tej kwestji nie potrzebujemy się domagać, będziemy je mogli odkryć w samej osnowie djalogu. Dalszy jego ciąg nie przestaje bowiem dotykać spraw najżywiej nas w tym kierunku obchodzących. Parmenides chwali zapał Sokratesa do zastanawiania się (p. 130 a.) i stawia mu zasadnicze pytanie, czy wierzy w istnienie idei poza tem czego doświadczamy, a otrzymawszy odpowiedź potakującą, wprawia Sokratesa w za-

kłopotanie pytając go o idee przedmiotów zmysłowych lub rzeczy odrażających i śmiesznych, jak np. idea włosów, brudu lub błota (p. 130 c.). Lecz gdy się młodzieniec otwarcie przyznaje, że z trudnościami temi rady sobie dać nie umie, otrzymuje odpowiedź pełną zachęty:

> „Bo młodym jeszcze jesteś, Sokratesie, jeszcze tobą tak nie owładnęła filozofja, jak jeszcze owładnie wedle mego przekonania, gdy niczego z tych rzeczy lekceważyć nie będziesz. Teraz jeszcze oglądasz się na mniemania ludzkie wskutek młodości twojej". (p. 130 c.).

Zatem wskazane co dopiero trudności w pojmowaniu idei i te do których się dalej Sokrates przyznaje (p. 130 d.) traktowane nie są jako zasadnicze zarzuty, raczej jako „ludzkie mniemania", jako szkopuły natury dydaktycznej, które z wiekiem się pokonywuje. Coprawda na tem rozmowa się nie urywa. Parmenides, grający rolę górującego wiekiem i dojrzałością przyjaciela, bierze dalej Sokratesa w obroty i ustaliwszy raz jeszcze, że idee są „kształtami, w których uczestnicząc, inne rzeczy otrzymują swoje nazwania", podnosi nowy zarzut nieco wyszukany. Mianowicie nawiązując do pojęcia „uczestnictwa" i pojmując stosunek ten zupełnie materjalnie, zapytuje Sokratesa, czy pojedyncze rzeczy, uczestniczące w idei, dostępują jej w całości czy też tylko w części. Trafnie i głęboko odpowiada mu Sokrates:

> „Jak dzień jest jeden i ten sam, a jednak w wielu miejscach naraz, i nie jest dlatego bynajmniej sam poza sobą... tak też i każda z idei, jedna we wszech rzeczach, będzie zarazem jedną i tą samą". (p. 131 b.).

Ta piękna odpowiedź nie zyskuje uznania Parmenidesa, który wprowadza nowe porównanie, — nakrycia wielu ludzi jedną oponą, by dowieść, że:

> „podzielne zatem są same idee, i to co w nich uczestniczy, uczestniczy w części ich, i w każdej rzeczy nie znajduje się już całość, lecz cząstka każdej idei". (p. 131 c.).

I dalej nie zważając na to, że zasadnicza trudność została przez Sokratesa przykładem trafnie dobranym uchylona, rozumuje o trudności wyobrażenia sobie idei wielkości, której każda część musiałaby zostać pojęta jako mniejsza od całości (p. 131 c. — d.). Podobnie ma się rzecz z ideą równości, małości i t. d., z czego ma wynikać, że rzeczy nie mogą mieć udziału ani w całości idei, ani w jej części. Wyznać trzeba, że mimo uległości Sokratesa, tłumaczącej się chyba jego młodym wiekiem, wywody

Parmenidesa nie zostawiają wrażenia, by przewaga była po jego stronie.

Tymczasem występuje nowy argument, znany i z innych dialogów Platona, powstający na tym samym poziomie nader pierwotnego pojmowania idei.

> „Cóż tedy z wielkiem samem przez się i z innemi wielkiemi rzeczami, jeżeli tak samo uwagę na wszystkie zwrócisz, czy znowu nie okaże się jedna jakaś wielkość, przez którą z konieczności wszystko to wyda się wielkiem? — Tak by się zdawało. — Więc inny kształt wielkości się objawi, znajdujący się poza wielkiem samem przez się i tem co w niem uczestniczy; a poza temi wszystkiemi znów inny, przez który wszystko to wielkiem będzie; i już nie będzie każda z idei jedną, lecz będą ilością niezliczoną". (p. 132. a —b.).

Słowem jeżeli idea jest miarą rzeczy, to miarą samych idei, gdy je z rzeczami zestawimy, są dalsze idee, tych dalsze jeszcze i td., w nieskończoność. Wszystko to bardzo groźne i wprawiające w wielkie zakłopotanie, gdy nie pojmować rzeczy rozumnie, lecz idee wystawiać sobie zmysłowo. To też zupełnie trafnie broni się Sokrates mówiąc:

> „Ależ Parmenidesie, czyż każda z idei nie byłaby pojęciem (νόημα) tych rzeczy i zupełnieby jej nie przystawało znajdować się gdzieindziej, jak w duszach; tak bowiem każda z nich byłaby jednością i nie spotykałoby jej to, co teraz zostało powiedziane". (p. 132, b.).

Zwrot taki u Platona posiada dużą doniosłość. Historycznie oznacza niewątpliwie pewien etap w pojmowaniu idei przez samego filozofa, jak na to wskazuje Lutosławski. (l. c. p. 409). Rzeczowo przynosi wyjaśnienie nader pożądane i zbliża niepomiernie punkt widzenia platoński do nowożytnych sposobów myślenia, którym rozumienie idei jako pojęcia posiadającego znaczenie podmiotowe jest przystępniejszy i bliższy, niżeli wyobrażenie jej jako istności nadświatowej. Bliska nowożytnych prądów jest też i dyskusja, która nawiązuje do tych słów Sokratesa.

Parmenides na pierwszem miejscu wskazuje, że takie postawienie sprawy niczego nie zmienia, albowiem każde pojęcie posiadać musi przedmiot i być pomyślane, czyli idea znowu będzie pierwiastkiem wszystkiego:

> „i albo będziesz musiał przypuścić, że z myśli jest rzecz każda, i że wszystko myśli, albo że, będąc myślą, jest jednak bezmyślnem" (p. 132 c.).

To oczywiście nie trafia Sokratesowi do przekonania, to też w rezultacie inną jeszcze proponuje formułę:

„Te postaci, powiada, jako wzory znajdują się w naturze, a inne rzeczy są do nich podobne i są ich obrazem" (p. 132 d.).

Koncepcja tego rodzaju nie znajduje znów uznania Parmenidesa, który podobnie jak poprzednim razem stara się wykazać nieunikniony bieg w nieskończoność, w samem pojęciu podobieństwa. Jest ono zdaniem jego niemożliwem do urzeczywistnienia, ponieważ coraz to nowych mierników potrzeba, by je móc stwierdzić. Żaden z nich nie może być ostatnim, ponieważ każdy dalszego wymaga i „poza ideą zawsze nowa pojawiać się będzie idea". (p. 132 c.). Lecz i ten zarzut nie wyczerpuje, zdaniem Parmenidesa, wszystkich trudności, na jakie narażamy się, upatrując w idei coś odrębnego od rzeczywistości. Dalsze słowa jego zasługują na najpilniejszą uwagę znawców filozofji nowożytnej.

„Gdyby ktoś powiedział, że im wcale nie przystoi poznawalność, o ile mają te właściwości, które przypisaliśmy ideom, to wypowiadającemu takie twierdzenie nie mógłby nikt dowieść, że się myli, — o ileby ten, ktoby wdał się w tę dyskusję, nie był świadom wielu rzeczy i niepozbawiony zdolności, a chciał iść za dowodzącym daleko i poprzez wiele szczegółów, — lecz ten, ktoby się upierał, że są one niepoznawalne, nie mógłby zostać przekonany.

Jakimże sposobem, Parmenidesie? rzekł Sokrates. Ponieważ Sokratesie, mniemam, że ty i każdy, kto przypuszcza, że istnieje istota każdej rzeczy sama w sobie zgodzi się przedewszystkiem, że żadna z nich nie jest w nas. — Bo jakimże sposobem byłaby jeszcze sama w sobie, rzekł Sokrates. — Dobrze mówisz, odrzekł. — Czy i idee, które względem siebie wzajemnie są, czem są, nie mają istoty same dla siebie, a nie dla tych obrazów, które są w nas, czy jakkolwiek je ktoś nazwie, do których my, mając dostęp, rzecz każdą oznaczamy mianem". (p. 133 b—d.).

Teza niepoznawalności rzeczy samych w sobie wypowiedziana najściślej pełnych dwa tysiące lat przed Kantem, jest przyczynkiem do historji filozofji, mającym swoje znaczenie, a o wiele za mało znanym i uświadamianym. Należy przytem zauważyć, że Parmenides nie używa tu zwrotu ogólnikowego o ideach, jakoby były nam nieprzystępne, ponieważ oznaczają to, co w rzeczy każdej jest wewnętrznem. Rozumuje ściślej. Jeżeli nawet uświadamiamy sobie idee jako obrazy, „czy jakkolwiek je ktoś nazwie", to nie mogą to nigdy być idee „same w sobie", „bo jakimże sposobem byłyby jeszcze same w sobie".

„A to, co nam jest przystępne, choć zowie się tem samem mianem, znów jest samo dla siebie, a nie dla idei, i należy samo do siebie, a nie do owych rzeczy, które też tak samo się mianują". (p. 133 d.).

Zaprzeczność i sprzeczność pojęcia rzeczy „samej w sobie" występuje tu na jaw z całą wyrazistością. Jest to wyobrażenie w wyłączności swojej destrukcyjne, które niszczy realne związki pomiędzy pojęciami. Następny ustęp ilustruje to wymownie:

„Na przykład, rzekł Parmenides, jeżeli ktoś z nas jest czyimś panem lub sługą, to nie jest przecież sługą pana jako takiego, w tem czem jest panem, — ani sługi jako takiego, w tem, czem jest sługą, nie jest pan panem, lecz człowiekiem będąc względem człowieka jest jednem i drugiem". (p. 133 c.).

Zatem w realnem zastosowaniu nie posługujemy się pojęciami w tym stanie oderwanej wyłączności, w jakie je wprawia ujmowanie ich „samych w sobie". Nie dowodzi to niepoznawalności pojęć, skoro używamy ich i kierujemy się niemi, lecz chyba fałszywości stanowiska i charakteru, jaki im nadajemy, wyrywając je z łańcucha odniesień, którego z przyrodzenia swego są ogniwami. Lecz jest tu przestroga przed zbyt dosłownem pojmowaniem świata idei, w którym złożoneby być miały odpowiedniki wszystkiego, co zachodzi w rzeczywistości, bez żadnego związku z nią ani odniesienia do niej. Tymczasem Parmenides prowadzi dalej dowodzenie swoje, które coraz donioślejszych spraw dotyczy.

Skoro jest przedział nieprzebyty pomiędzy tem, co jest nazewnątrz, a tem, co jest samo w sobie, przeto i wiedza istotna, wiedza sama w sobie, jest nam nieprzystępna, ponieważ należy ona do owej nieuchwytnej dla nas dziedziny.

„Nie zostaje zatem przez nas poznana żadna z idei, ponieważ nie uczestniczymy w samej wiedzy. — Nie zdaje się. — Zatem niepoznawalne jest dla nas piękno jak jest, ani dobro, ani nic z tego, co przypuszczamy, że istnieje jako idea. — Tak się zdaje. — Lecz zauważ coś gorszego jeszcze. — Co mianowicie? — Czy zgodziłbyś się, czy nie, że jeżeli istnieje wiedza, jako rodzaj sam w sobie, to jest ona o wiele dokładniejsza od wiedzy naszej? — I piękno i wszystko inne tak samo? — Tak jest. — Jeżeli więc nic innego nie uczestniczy w wiedzy samej w sobie, czy nie zgodziłbyś się, że nikt więcej jak Bóg nie może posiadać wiedzy najdokładniejszej? — Z konieczności. — Czy tedy Bóg będzie w stanie ze swej strony poznawać to, co jest u nas, posiadając samą wiedzę? — Dlaczegożby nie? — Ponieważ, rzekł Parmenides, zgodziliśmy się Sokratesie, że ani owe idee nie odnoszą się

do rzeczy nas blizkich, ani to, co nam jest blizkie do tamtych, lecz jedne i drugie same do siebie". (p. 134 d.).

Słowem, przeprowadzając konsekwentnie ten pogląd, że istota każdej rzeczy jest czemś zgoła odrębnem od niej i do innego należącem porządku, dochodzi Parmenides do wniosku, że Bóg, posiadając niedostępne nam doskonałości, ani wiedzy o naszym świecie ani władzy żadnej nad nim nie posiada. Zatem teza dwoistości świata realnego i idealnego doprowadzona zostaje do najjaskrawszego wyrazu, którego żadne z późniejszych ujęć przewyższyć nie zdoła. To też budzi protest Sokratesa:

„Ależ czy to nie myśl nadto dziwaczna, jeżeli ktoś Boga pozbawia wiedzy". (p. 134 e.).

A jednak jest to, zdaniem Parmenidesa, nieunikniona konsekwencja wyodrębnienia każdego pojęcia w sobie samem,

„tak że kto to słyszy, nie wie, co sądzić i waha się, mniemając, że albo takich pojęć niema, albo coby było najważniejsze, z całą oczywistością niepoznawalne są. dla ludzkiej natury". (p. 135 a.).

Argumenty te są tak silne, że trzeba nie byle kogo, by pojął, że jednak są rodzaje i jakaś istota rzeczy sama w sobie, tem bardziej, by to komuś innemu wyjaśnił. (str. 135 a—b.). Młody jednak Sokrates kapituluje wobec tak ważkich zarzutów.

„Zgadzam się z tobą, Parmenidesie, powiada, zupełnie przemawiasz w myśl mego przekonania" (p. 135 b.).

Mimo to należy dokładnie przeczytać powyższe ustępy, by przekonać się, że Platon sam, nawet w tym momencie, mającym uwydatnić z całą siłą spostrzeżenia godzące w teorję idei, bynajmniej nie daje za wygraną. Jest bardzo trudno nie uledz tym zniechęcającym pozorom, jeszcze trudniej wyprowadzić kogoś innego z tych błędników, — nie znaczy to, by to były niemożliwe. Nadewszystko pozostaje pytanie, czy umysł ludzki może obejść się bez stałych pojęć, czy poważnie można myśleć o oparciu wiedzy na innej podstawie.

„A jednak, rzekł Parmenides, jeżeli znowu ktoś, Sokratesie, nie uzna istnienia typów rzeczy, oglądając się na wszystko, co się teraz powiedziało i inne tego rodzaju względy, i nie określi formy każdej pojedyńczej rzeczy, to nawet nie będzie miał dokąd skierować umysłu, nie przyznając, że idea każdego z istnień jest zawsze ta sama, i w ten sposób możność rozumowania (τοῦ διαλέγεσθαι) zupełnie zniszczy". (p. 135 b—c.).

Wynika z tych słów z całą jasnością, jak Platon sądzi ciosy wymierzane teorji idei. Są to trudności, mogące budzić wahanie,

są to zawiłości połączone z ujmowaniem spraw ducha. Nie mogą jednak zachwiać tego, co stanowi zasadniczą zdobycz jego, mianowicie prawdy, że w ruchomej osnowie zjawisk myśl dostrzega pewne stale powracające typy i kształty. Temi się kieruje i na tych opiera. Wyrzekając się ich, straciłaby wszelki kierunek, wszelką możność skutecznego rozumienia samej siebie, a porozumienia z innemi. W gruncie rzeczy jest to, na zakończenie długiego szeregu argumentów przeciwnych, ostra dana im odprawa. Bo nie może być bardziej rozstrzygającej odpowiedzi na jakąkolwiek teorję, jak to, że niszczy samą możność rozumowania.

A na tem się jeszcze tok rozmowy nie kończy i autor zdaje się wyraźniej jeszcze pragnąć zaznaczyć stanowisko swoje i wnioski, jakie wyciąga z podniesionych zarzutów i wytkniętych trudności.

> „Cóż tedy uczynisz z filozofją, mówi jego Parmenides; dokąd się zwrócisz, jeżeli to pozostanie niewiadomem? — Na razie niebardzo myślę, bym to wiedział, odpowiada Sokrates. — Bo za wcześnie, powiem, bez należytego wyćwiczenia, starasz się, Sokratesie, określić piękno i sprawiedliwość i dobro i każdą z idei. ....Otóż piękny i boski, wiedz to dobrze, jest popęd, który cię przynagla do tych rozważań. Lecz natężaj się i ćwicz się jeszcze bardziej w tem, co większość ludzi uważa za nieużyteczne gadulstwo i tak nazywa, dopóki jeszcze młody jesteś. Bo jeżeli nie, — umknie ci prawda". (p. 135 c—d.).

Tak dalece więc podniesione wątpliwości nie przekonały autora, że jak poprzednio w wyrzeczeniu się stałych typów myśli widział podkopanie samej możliwości rozumowania, tak obecnie w pozostawieniu tej sprawy bez wyjaśnienia, widzi zwichnięcie wszelkiej filozofji. Nie wzywa też do zmiany poglądów ani do wyrzeczenia się idei, jako urojenia, lecz przeciwnie do pilnego ćwiczenia się, które ma uzdolnić młodego człowieka do opanowania tych trudnych tematów. I natura tego ćwiczenia nie pozostaje bez bliższego określenia. Jest ona:

> „taka, o jakiej słyszałeś od Zenona. Poza tem i w obec niego pochwaliłem cię, gdyś powiedział, że nie dopuszczasz poszukiwania błędu w tem i około tego, co jest widzialne, lecz w związku z tem, co się ujmuje myślą przedewszystkiem i co można poczytać za ideę. — Bo wydaje mi się — rzekł — rzeczą nietrudną tą drogą wykazać, że co istnieje, doznaje równości i nierówności i czegokolwiek bądź innego. — I zupełnie słusznie, — odparł". (p. 135 d. — e.).

Słowem powraca tu autor do koncepcji rzuconej już raz poprzednio przez Sokratesa, że idee należą do zakresu myśli i że

napotykane trudności w tej dziedzinie znaleść muszą wyjaśnienie swoje. Następują wywody określające metodę rozumowania, jaką autor uważa za wskazaną. Polega ona w przemyśleniu postawionej tezy we wszystkich kierunkach i tak samo jej przeciwieństwa. Filozof zwraca uwagę na trudność i pracowitość takiego postępowania. Jego Parmenides zasłania się wiekiem przed żądaniem rozwijania tak zawiłej materji w liczniejszem gronie. Nie pozostaje jednak wątpliwość żadna co do celu, jaki ma przyświecać tej „pracy nielada". Jest nią: „doskonałe wyćwiczenie się i należyte zrozumienie prawdy". (p. 136 c.).

Wrażenie ogólne, jakie pozostawia ten wstępny wywód Parmenidesa do wszystkiego chyba raczej prowadzi, niżeli do wniosku, że chcąc nie chcąc, powtarza tutaj Platon szereg krytycznych uwag, odnoszących się do teorji idei, z któremi uporać się nie umie. Należy się dziwić, że znaczna część komentatorów dialogu nie dostrzega tego,, posuwając się aż do twierdzenia, że autor sam podzielał zakłopotanie swego młodocianego Sokratesa*) lub nie czuł się na siłach sprostania zarzutom podnoszonym w różnych spółczesnych szkołach przeciw jego nauce*). Wraz z dojrzewaniem należytego poglądu na rozwój Platona, zaznacza się pod tym względem pożądana zmiana. Już Lutosławski brał go zbyt głęboko, by się pod tym względem mógł mylić*). W świetle swej ogólnej historycznej koncepcji Wilamowitz wyczuł doskonale nikłą wagę przytaczanych zarzutów i dobitnie nazwał je sofizmatami — Trugschlüsse.*).

W istocie nie tezy młodego Sokratesa, lecz wytaczane przeciw nim zarzuty robią wrażenie naiwności i, chciałoby się powiedzieć, pewnego braku obycia. Polemika, jaka zachodzi, zwraca się przeciwko poetycznej szacie, przeciw przenośni, przeciw obrazom, w jakie przyobleka się nauka Platona. To też nie dociera głębiej powierzchni. Kto ma w pamięci nietylko wyłącznie niektóre ustępy Rzeczypospolitej lub Fedona, ale choćby głębokie uwagi, wypowiedziane w Fedonie o zawodności pojęcia przyczyny (p. 99) i niezbędności zwrócenia się do rozumowania (p. 99 c.), ten przyzna, że dziecinne łamigłówki wyprowadzone

*) n. p. X. Pawlicki l. c.

*) Gomperz. Griechische Denker. II. p. 437.

*) l. c. p. 400 i nast.

*) l. c. I., p. 506. — II. p. 223.

z porównania idei do opony rozpiętej nad głowami licznego zgromadzenia — nie są na miarę Platona.

Skąd się tutaj wzięły? Niewątpliwie słusznie łączy Wilamowitz nasz dialog z działalnością nauczycielską Platona w Akademji. To był teren, na którym musiał spotykać się z wszelkiego rodzaju trudnościami, na jakie natrafiały młode umysły, czy to w własnych rozważaniach, czy też z poręki różnych szkół filozoficznych, o których wiemy, że prędko wystąpiły z napaściami na koncepcje Platona. Te zewnętrzne okoliczności niewątpliwie odbiły się na twórczości jego i dobrze, że z całą dokładnością wskazują nam dziś uczeni ślady ich w jego dziełach. Lecz ten związek pewnych rysów myśli filozofa z historją jego życia, nie może jeszcze starczyć za ich zgłębienie. Chodzi przedewszystkiem o treść ich i wartość.

Słusznie prof. Lutosławski nie wahał się, po ustaleniu później daty powstania Parmenidesa, wskazać w nim cechy pewnej reformy dawniejszego Platonizmu. Występują w nim przedewszystkiem idee w większej liczbie i bogatszym zespole, niżeli w dawniejszych dialogach, poruszona zostaje kwestja stosunku ich pomiędzy sobą i stosunku do ludzkiej duszy, co do której pierwszy raz powiedziane jest, że w niej właściwie mieszkają idee*). Są to wszystko poglądy, oznaczające niemały postęp w rozwoju myśli filozoficznej. Przywykliśmy do nich, i skłonniśmy nie doceniać ich znaczenia, uważając je za zupełnie naturalne, rozumiejące się niejako same przez się. Trzeba sobie przypomnieć początki filozofji greckiej, jej nieśmiałe lub naiwnie zuchwałe usiłowania oparcia całego poglądu na świat na jakimś jednem wyobrażeniu, by zdać sobie sprawę z doniosłości dokonanego przez Platona postępu, polegającego na wciągnięciu w orbitę jej obszernego zakresu wyobrażeń i nadania im ruchu i życia, a to nie w imię haseł dowolności, które odbierały głębsze znaczenie ćwiczeniom myślowym sofistów. Są to sprawy doniosłe i dla historji filozofji wiele znaczące. Lecz nie wyczerpują treści i podstaw dialogu.

Jest rzeczą istotnie zastanawiającą, jak dalece Platon wyprzedził czasy i potrącił o struny, które w dziejach myśli dźwięczeć już nie przestały. Ale jest właściwością jego, jak zresztą i innych, co największych, myślicieli, że na prawdę sprostać im i trafnie ich ocenić niepodobna, jeżeli do nich przystępować z powziętemi z góry zastrzeżeniami, zamiast stosować do nich wszyst-

*) comp. l. c. pp. 368, 403—409, 413—414.

ko to, co z filozofji najcelniejszego zaczerpnąć można. Wykazywać blizki związek dawnych systemów z wiele późniejszemi, nie znaczy to bynajmniej nie wierzyć w realny postęp w zakresie filozofji, wręcz przeciwnie: uznawać, że ona, jak każda prawdziwa umiejętność, najlepiej uzupełnia i kontroluje się sama.

Otóż obok zarzutów, które są błahe, zachodzą we wstępnym dziale Parmenidesa dwa drugie, o których tego samego powiedzieć nie można. Coprawda tak zwany τρίτος ἄνθρωπος (trzeci człowiek) — blizko jeszcze jest związany z czysto mechanicznem i zmysłowem pojmowaniem idei. Aby porównać kształt idealny z realnym potrzeba koniecznie czegoś trzeciego jako miernika podstawowego tej własności, którą się chce przypisać jednemu i drugiemu. I to dobieranie mierników nigdy nie może się zakończyć.

Sokrates dialogu trafną i doniosłą znajduje na to odpowiedź, zwracając uwagę, że idea jest myślą, zatem miarą samej siebie, która nie potrzebuje gonić za niczem lepszem. Lecz samo pojmowanie idei jako przedmiotu odrębnego od przedmiotów rzeczywistych wskazuje już na ostatni zarzut lub szereg zarzutów, na które odpowiedź nie może być tak krótka, bo sięgają one do samego jądra filozofji nietylko Platońskiej, a zwracają się przeciw temu, co uchodzi za jednoznaczne z Platonizmem, przeciw dualistycznemu poglądowi na świat i poznawanie. Jeżeli istnieją rzeczy same w sobie poza jestestwami rzeczywistemi, to my ich nie znamy, ani nie mamy do nich dostępu. Jeżeli idealna istność jest jakby jądrem rzeczywistości, oddzielonem od niej, w tym razie niema na nią wpływu ani mocy nad nią. Jeżeli wiedza absolutna jest zasadniczo czem innem jak wiedza przybliżona i względna, w tym razie nie obejmuje jej, lecz ją wyklucza, i Bóg nie posiada wiedzy ograniczonej, która jest naszym udziałem. To też my realnie miar absolutnych nie stosujemy i nie szukamy. Na przykład panowanie i służenie nie jest stosunkiem oderwanym, lecz realnym, łączy nie idee, lecz ludzi z krwi i kości.

Na ten szereg pytań nie przystoi nawet patrzeć wyłącznie historycznem okiem. Albowiem nie są to zagadnienia filozoficzne, jak przedstawiały się w połowie czwartego wieku przed Chrystusem. Tu już Platon stawia pytania i wskazuje wytyczne, które za pośrednictwem neoplatonizmu wybiją piętno niezapoznawalne na długim szeregu wieków, przed któremi uchyli czoła bezkrytycznie największy z krytyków nowoczesnych, które rozstrzygną

wręcz o charakterze naszej kultury. Otóż godne podziwu jest to, że w tym dialogu wbrew platończykom i scholastykom, wbrew Augustynom, Kartezjuszom i Kantom zastrzeżenia przeciw dualistycznej koncepcji świata, przeciw temu zatem, co nosi w historji miano Platonizmu, zgłaszać się zdaje zastrzeżenia sam Platon.

Że nie daje wyczerpującej odpowiedzi na podnoszone wątpliwości, to rozumie się niemal samo przez się. Przedewszystkiem Platon nie jest autorem podręczników. Podaje on fragmenty rozumowań, jak one zachodzić mogły w żywej wymianie myśli. Są one pełne znaczenia i nauki, lecz nie są systematyką. I Parmenides nie stanowi pod tym względem wyjątku. Następnie u niego dualizm zaledwie się zarysował, zatem nie dojrzał do tego, by mógł zostać przezwyciężony. Arystoteles wysili cały swój geniusz, by tego dokazać, a uda mu się to tylko częściowo. Dwa tysiące lat później, Kant będzie dualistą po dawnemu.

Zdumiewające jest już to, że Platon nie jest niewolnikiem swej koncepcji, choć pełnej porywu i piękności. Umie z całą ścisłością wskazać zawiłości, mogące z niej wyniknąć. Ostatni szereg argumentów w tym wstępie nie zwraca się już przeciwko wizji doskonałych kształtów, widniejących poza krańcami świata. Wyraża trudność opanowania tego nerwu wszelkiego poznania, który przejawia się wszędzie, gdziekolwiek odróżniamy rzecz od objawu albo istotę od jej własności. Gdy to, co w każdym akcie poznania istotnie jest zawarte, jak typ decydujący o znaczeniu jego, oderwiemy w sposób stały i mechaniczny, od spowicia w jakiem zjawia się w doświadczeniu, — dochodzimy do zabójczego dla myśli rozdwojenia rzeczywistości. I wówczas powstaje pytanie postawione przez Parmenidesa, jakim sposobem rzeczy mogą stosować się do typów myśli. Za dwa tysiące lat to samo pytanie będzie brzmiało: jakim sposobem możemy stosować kategorje do doświadczenia.

A jednak jak się wyrazi Sokrates, i to jest jedna z odpowiedzi Platona, — „te kształty jako wzory znajdują się w naturze" (p. 132 d.). Kto się ich wyrzeka, rozprzęga wszelką wiedzę i uniemożliwia porozumienie.

Łatwo jest takie słowo zbyć wzruszeniem ramion. Faktem pozostanie, że wiele lepiej wyrażać się do dziś dnia nie umiemy, a każda głębsza koncepcja zbliża się i do tego poglądu Platona. Jeżeli dziś przeważa zapatrywanie, że rytmika drgań i szybkość

ruchów jest kardynalnem prawem panującem nad całym materjalnym ustrojem świata, to jest to tylko bardziej dowodne i dokładne stwierdzenie tej właśnie prawdy, że zasada kształtu i ładu sięga w samą głębię natury i tam panuje niepodzielnie.

Sens uwag Platona jest na wskroś pozytywny. Dwa razy powraca filozof do tego, jak trudno jest przeciwstawić się przedstawionym zarzutom (p. 133 b. i 135 a.). I ma rację, — skoro jeszcze po dwuch tysiącach lat będzie ogłaszany dogmat niepoznawalności rzeczy samej w sobie. Lecz oba razy niedwuznacznie daje do zrozumienia, że można to wszystko wyjaśnić, o ile się ma zdolności odpowiednie i dobrą wolę przemyślenia wielu spraw i zdobycia szerokiej wiedzy. To też cały wstęp poświęcony zarzutom, skierowanym przeciwko teorji idei, kończy się gorącą i kilkakrotnie powracającą zachętą do ćwiczenia się w rozumowaniu, do nadania odpowiedniej giętkości swej myśli, nie cofając się przed tem, co się komuś bezpłodnem wielomówstwem wydać może.

Drugą i główną część dialogu wypełnią próby takich ćwiczeń, jakie rzeczywiście musiały odbywać się w Akademji. Wytyka się im jałowość. Jakkolwiek bądź straciłyby na wartości a oświadczenia Platona na szczerości, gdyby odnosić się miały bezpośrednio do spraw poruszonych na wstępie. Nie ten, kto wyrusza na pojedyńcze problemy, jak na grubego zwierza, zdoła je rozwiązać. Lecz kto na prawdę pozna mechanizm myśli, kto się nauczy chodzić jej drogami przez wytrwałe i wszechstronne ćwiczenie, ten odgadnie domniemane zagadki, przed tym się rozpłyną rzekome błędniki, ten zdoła, jak powiada Platon: κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές.

BENEDYKT BORNSTEIN.

Geometrja logiki kategorjalnej i jej znaczenie dla filozofji*).

IV TRÓJELEMENTOWA (TRÓJWYMIAROWA) LOGIKA KATEGORJALNA I JEJ GEOMETRJA.

Zachodzi teraz pytanie pierwszorzędnej wagi: czy świat idei, a właściwie świat reprezentujących je kategorji genetycznych, został już wyczerpany, czy konstytucja jego jest więc dwuwymiarowa tylko. Teraz, gdyśmy odkryli odpowiedniość między punktem, jego współrzędnemi na płaszczyźnie i stosunkami geometrycznemi tam zachodzącemi z jednej strony, a kategorjami gatunku, rodzaju, różnicy gatunkowej i stosunkami między niemi z drugiej strony — odpowiedź na powyższe pytanie nie nastręcza najmniejszej wątpliwości. Wszak geometryczna przestrzeń trójwymiarowa jest całością jednolitą, jeżeli więc płaszczyźnie geometrycznej odpowiada świat idei gatunkowych, to niewątpliwie również i całości przestrzeni, przestrzeni trójwymiarowej również odpowiada świat pewnych idei, pewnych pojęć. Jeżeli więc konstytucja świata przestrzennego jest trójwymiarowa, również trójwymiarowym będzie ustrój świata logicznego. Nie trzeba długo szukać, aby znaleźć te potrójnie wyznaczone treści logiczne. Treści logiczne dwukategorjalne — to pojęcia gatunków, idee ogólne, którym w świecie realnym odpowiadają mnogości (klasy) jednostek. Jeżeli teraz dochodzimy do przekonania, że istnieją treści logiczne potrójnie wyznaczone, to, oczywiście, będą to już pojęcia nie gatunków, nie klas, złożonych z jednostek, lecz pojęcia samych tych jednostek, pojęcia nie ogólne, lecz indywidualne. Oprócz więc determinacji gatunkowej, czyli specyfikacji, istnieje drugi jeszcze, dalszy rodzaj determinacji, mianowicie determinacja jednostkowa, czyli indywidualizacja. Trójwymiarowa prze-

*) Patrz: „Przegląd Filozoficzny", rok 1926, zeszyt III — IV.

strzeń geometryczna jest terenem tej indywidualizacji; jej elementy — to idee (typy) przedmiotów jednostkowych. Między pojęciem klasy (chociażby zawierającej jeden tylko egzemplarz) a pojęciem jednostki istnieje zasadnicza, kategorjalna różnica, różnica wymiaru**).

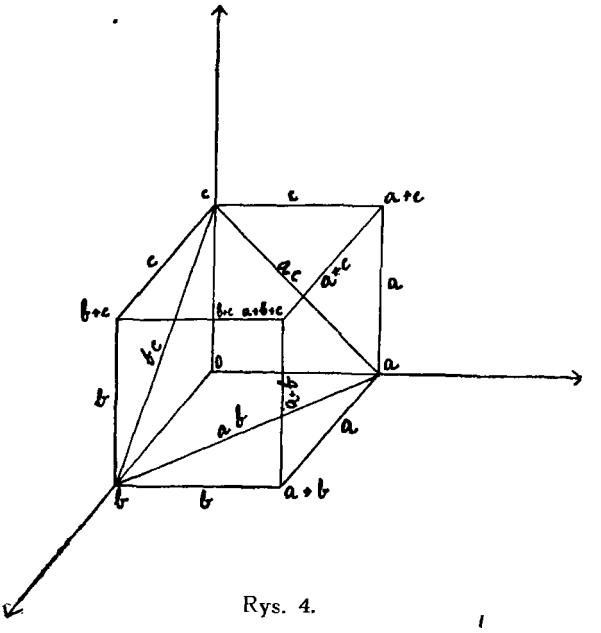
Ażeby pojęcie ogólne, gatunek, stało się pojęciem jednostkowem, musi się tu przyłączyć nowy zupełnie czynnik, różnica już nie gatunkowa, lecz jednostkowa, i tylko taka determinacja wyprowadzi gatunek z właściwej mu płaszczyzny, przeniesie go w przestrzeń trójwymiarową, w przestrzeń jednostek. Oprócz więc pojęć, wyznaczających gatunki (klasy) przez to, co jest wspólne wszystkim ich elementom, t. j. przez rodzaj i różnicę gatunkową, istnieją pojęcia, wyznaczające jednostki (t. j. poszczególne elementy klas) przez to, co wyróżnia każdy z tych elementów, t. j. przez różnicę indywidualną. Krok wielki, który uczynił Plotyn i którym wybiegł poza stanowisko Platona, okazuje się w zasadzie prawdziwy. Na pytanie: czy istnieją również idee przedmiotów poszczególnych (εἰ καὶ τῶν καθέκαστον εἰσὶν ἰδέαι) odpowiada Plotyn twierdząco (Ennead. V, 7) — i odpowiada, jak to widać z powyższych naszych rozważań — prawdziwie.

Przejdźmy więc teraz od planimetrji topologiki do jej stereometrji. Przybywa nam w układzie współrzędnych trzecia oś zerowa, oś różnic jednostkowych, i na tej osi element c, typ (kategorja) różnicy jednostkowej. Możemy teraz zakres działania dodawania (i odpowiednio też mnożenia) zasadniczo rozszerzyć, możemy teraz już gatunek wzbogacić o różnicę jednostkową, a więc indywidualizować go, przejść od gatunku do jednostki: $(a + b) + c = a + b + c$. Punkt - jednostkę $a + b + c$ otrzymamy, gdy przez punkt $a+b$ przeprowadzimy prostopadłą do płaszczyzny aob; wtedy przecięcie tej prostopadłej z płaszczyzną c (t. j. płaszczyzną równoległą do płaszczyzny aob, a przechodzącą przez punkt c) da nam właśnie punkt jednostkowy $a + b + c$ (rys. 4).

Punkt $a + b$, leżący na płaszczyźnie O-wej (t. j. płaszczy-

**) Ilość jednostek, reprezentujących klasę, jest dla jej istoty całkowicie obojętna. Zasadniczą różnicę między klasą (choćby zawierającą jeden tylko egzemplarz) a jednostką uświadomiła sobie z zupełną jasnością logistyka i świadomość tę dokumentuje w ten sposób, że gdy stosunek zawierania się jednej klasy w drugiej oznacza znakiem $<$, to dla stosunku zawierania się (należenia) jednostki do klasy używa innego już znaku, mianowicie ε.

źnie, wyznaczonej przez osi współrzędnych, proste O-we), możemy przedstawić w postaci a + b + 0, wiemy bowiem, że 0 jest modułem dodawania, tak że a + b + 0 = a + b. W ten sposób odrazu widzimy, rozpatrując punkt a + b + 0, jako punkt prze-



Rys. 4.

cięcia płaszczyzny 0 z prostą do niej prostopadłą, że prosta prostopadła do płaszczyzny 0-wej w punkcie a + b będzie to prosta a + b, zupełnie zresztą analogicznie do tego, jak na płaszczyźnie aob (płaszczyźnie zerowej) prosta prostopadła do osi 0-wej w punkcie a była prostą a. Podobnie też prostopadła do płaszczyzny 0-wej aoc w punkcie a + c będzie prostą a + c, prostopadła zaś do płaszczyzny 0-wej boc w punkcie b + c będzie prostą b + c. W ten sposób współrzędnemi punktu jednostkowego a + b + c będą trzy wzajemnie prostopadłe proste a + b, a + c i b + c.

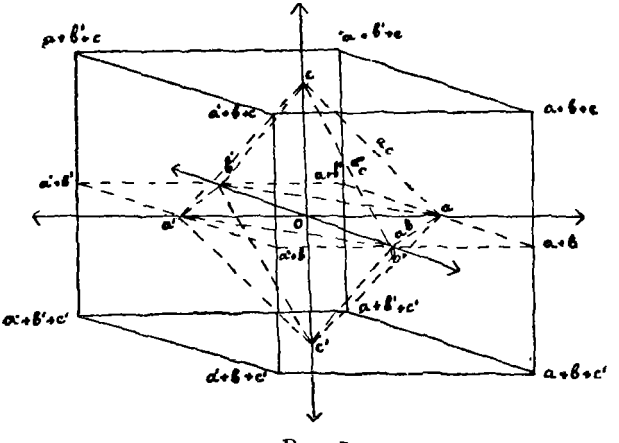
Przechodząc od dodawania przestrzennego do dwoistego z nim działania mnożenia przestrzennego, przypominamy sobie, że na płaszczyźnie zerowej aob punktowi a + b o współrzędnych a i b odpowiadała dwoiście prosta ab. Teraz w przestrzeni mamy punkt a + b + c o współrzędnych a + b, a + c i b + c. Odpowiadać mu więc będzie w przestrzeni utwór, wyznaczony przez proste (odcinki): ab, ac i bc; będzie to trójkąt abc, trójkąt o po-

wyższych bokach, o wierzchołkach zaś a, b, c, lub też możemy powiedzieć: ograniczona płaszczyzna trójkąta, płaszczyzna abc.

Podobnie jak otrzymaliśmy wytwory a + b + c oraz abc w jednej z ósemek przestrzeni, tak samo otrzymamy analogiczne utwory w innych ósemkach, posiłkując się dawnemi współrzędnemi ujemnemi a', b' i wprowadzając nową współrzędną ujemną c'. W ten sposób otrzymujemy ogółem 4 punkty - jednostki ponad płaszczyzną zerową aob, mianowicie punkty: a + b + c, a' + b + c, a' + b' + c, a + b' + c oraz 4 punkty - jednostki poniżej płaszczyzny zerowej aob, mianowicie punkty: a + b + c', a' + b + c', a' + b' + c' oraz a + b' + c'. Odpowiednio do 8 punktów w przestrzeni trójwymiarowej mamy 8 trójkątów (płaszczyzn):

abc, a'bc, a'b'c, ab'c,
abc', a'bc', a'b'c', ab'c'.

Mamy tedy diagramat 5-ty, przedstawiający ustrój trójwymiarowej przestrzeni myślnej, przestrzeni logicznej.



Rys. 5.

Rozpatrzmy teraz bliżej nieco przejście od topologiki dwuwymiarowej do trójwymiarowej.

Przejście od elementu a do trójelementowego wytworu a + b + c, wzgl. abc, odbywa się w dwóch etapach. Pierwszy — to przejście od a do a + b, wzgl. ab; geometrycznie przedstawia się to, jako wyjście punktu z prostej na płaszczyznę. Drugi etap — to przejście od a + b, wzgl. ab do a + b + c, wzgl. abc — to wyjście punktu i prostej z płaszczyzny w przestrzeń trójwymiarową.

Oba te etapy są całkowicie analogiczne, to znaczy, że mamy te same w nich działania i stosunki, tylko elementy są różne. A więc:

	I. Topologika dwuwymiarowa	II. Topologika trójwymiarowa
Logika	IA Dodawanie rodzaj (a), różnica gatunk. (b) gatunek (a + b) IB Mnożenie element ilocz. (a), elem. ilocz. (b), iloczyn (ab)	IIA Dodawanie gatunek (a + b), różn. jednost (c) jednostka (a + b + c) IIB Mnożenie iloczyn (ab), element ilocz. (c) iloczyn (abc)
Geometrja	IA Cięcie prosta (a), prosta (b) punkt (a + b) IB Łączenie punkt (a), punkt (b) odcinek prostej (ab)	IIA Cięcie prosta (a + b), płaszczyzna (c) punkt (a + b + c) IIB Łączenie odcinek prostej (ab), punkt (c) płaszczyzna-trójkąt (abc)

Jak widzimy, przejście od topologiki dwuwymiarowej do trójwymiarowej polega na następujących zamianach:

W dodawaniu (cięciu):
- a (prosta) na a + b (prosta)
- b (prosta) na c (płaszcz.)
- a + b (punkt) na a + b + c (punkt).

W mnożeniu (łączeniu):
- a (punkt) na ab (prosta, odcinek)
- b (punkt) na c (punkt)
- ab (prosta) na abc (płaszcz., trójkąt).

Znając tę tablicę przejścia od topologiki płaskiej do przestrzennej, nie będziemy już mieli najmniejszych trudności przy ustanowieniu zasad logiki trójelementowej i jej geometrji. Do tej kwestji przechodzimy obecnie.

Nad wzorami 1), 2) (por. str. 178 poprzedniego ciągu) bliżej się nie zastanawiamy. Oczywiście, podobnie jak dotyczyły one elementów (i wytworów) topologiki dwuwymiarowej, tak też dotyczą elementów (i wytworów) topologiki trójwymiarowej. Co dotyczy określeń iloczynu i sumy logicznej, to określenia ich

$$3a)\ (a < x)\ (b < x) = a + b < x$$
$$3b)\ (x < a)\ (x < b) = x < ab$$

przechodzą w logice trójelementowej, zgodnie z powyższą tablicą przejść, na:

$$3A)\ (a + b < x)\ (c < x) = a + b + c < x$$
$$3B)\ (x < ab)\ (x < c) = x < abc.$$

Kwintesencją geometrycznego znaczenia tych wzorów (por. rys. 4) jest to, że punkt $a + b + c$ jest najbliższą determinacją płaszczyzny c i prostej $a + b$, podobnie jak najbliższą abstrakcją z punktu c i prostej ab będzie płaszczyzna (trójkąt) abc, innemi słowy: prosta i płaszczyzna wyznaczają punkt, prosta zaś i punkt — płaszczyznę. Że poza tem wzory planimetryczne 3a) i 3b), podobnie jak stosowały się do płaszczyzny zerowej aob, mogą być mutatis mutandis zastosowane do dwóch innych płaszczyzn zerowych — tą sprawą, jako zupełnie jasną, bliżej się nie zajmujemy.

Zasady 4a) i 4b) głoszące:

4a) $a < a + b;\ b < a + b$

4b) $ab < a;\ ab < b$

w logice trówymiarowej przyjmą postać:

4A) $a + b < a + b + c;\ c < a + b + c$

4B) $abc < ab;\ abc < c$

Znaczenie przestrzenne (por. rys. 4) wzorów 4A): prosta $a + b$ zawiera się, przechodzi przez punkt $a + b + c$, jest utworem mniej, niż ten punkt, zdeterminowanym; płaszczyzna c zawiera się w punkcie $a + b + c$, to znaczy przechodzi przezeń i jest mniej, aniżeli punkt ten, zdeterminowaną. Wzory 4B) znaczą przestrzennie: płaszczyzna (trójkąt) abc przechodzi przez prostą (odcinek) ab i jest utworem mniej zdeterminowanym, aniżeli ab; w podobnym stosunku płaszczyzna (trójkąt) abc znajduje się do punktu c. O wzorach analogicznych do 4A) i 4B) i ich schematach geometrycznych, które możemy otrzymać, wychodząc z innych płaszczyzn zerowych, już nie wspominamy.

Określenie 0 i 1 (wzory 5) oczywiście dotyczy i osi c. Ta sama uwaga stosuje się do wzorów linjowych (6), określających element dopełniający (negatywny).

Zasada dichotomji:

7a) $a = ab + ab'$

7b) $a = (a + b)\ (a + b')$

przybiera w logice trójwymiarowej postać:

7A) $ab = abc + abc'$

7B) $a + b = (a + b + c)\ (a + b + c')$

Znaczenie geometryczne tych wzorów jest oczywiste z rys. 5, jasno odzwierciadlającego ich dwoistość.

Wreszcie zasada uporządkowania (8), głosząca na płaszczyźnie:

$$8a)\ (o < a)\ (a < a + b) = o < a + b$$
$$8b)\ (ab < a)\ (a < 1) = ab < 1$$

w przestrzeni trójwymiarowej przybiera postać:

$$8A)\ (a < a + b)\ (a + b < a + b + c) = a < a + b + c$$
$$8B)\ (abc < ab)\ (ab < a) = abc < a$$

Formuła 8a) dwuwymiarowa znaczyła przestrzennie (por. str. 188 poprzedniego ciągu): wobec tego że oś 0 przechodzi przez punkt a, prosta zaś a przez punkt a + b, to płaszczyzna 0 (wyznaczona przez proste 0 i a) przechodzi przez punkt a + b. O ile przesuniemy się o krok dalej, jak to czyni formuła 8A), przesuwając odpowiednio 0 na a, wtedy mieć będziemy przestrzennie: prosta a przechodzi przez punkt a + b, prosta zaś a + b przez punkt a + b + c, więc płaszczyzna a (wyznaczona przez proste a i a + b) przechodzi przez punkt a + b + c. Analogicznie formuła 8b) i 8B). Przy zamianie wzorów $o < a$ i $a < 1$ na $a < a + b$ i $ab < a$ trzeba pamiętać, że zamiana ta odpowiada przejściu nie z płaszczyzny do przestrzeni, lecz z linji do płaszczyzny.

Poza powyższemi zasadami, które są tylko uogólnieniem zasad logiki dwuelementowej, logika trójelementowa posiada jeszcze dwie zasady, które w logice dwuelementowej w swej właściwej postaci nie istnieją. Są to zasady łączności i rozdzielności.

Zasada łączności głosi:

$$£A)\ (a + b) + c = a + (b + c)$$
$$£B)\ (ab) \cdot c = a\ (bc)$$

Jeżeli zwrócimy się do rys. 4, to znaczenie geometryczne tych wzorów natychmiast stanie się jasne. Zasada łączności dla dodawania mówi nam geometrycznie, że otrzymamy ten sam punkt a + b + c w przestrzeni, zarówno gdy od punktu a + b przeprowadzimy prostą a + b do przecięcia z płaszczyzną c, jak, gdy z punktu b + c przeprowadzimy prostą b + c do przecięcia z płaszczyzną a (lub wreszcie z punktu a + c — prostą a + c do przecięcia z płaszczyzną b). Podobnie dla mnożenia: otrzymamy ten sam trójkąt (tę samą płaszczyznę) abc w przestrzeni, zarówno gdy końce odcinka ab połączymy z punktem c jak gdy końce odcinka bc połączymy z punktem a (lub wreszcie końce odcinka ac z punktem b).

Druga z wspomnianych zasad trójwymiarowych, zasada rozdzielności, głosi:

RA) $ab + c = (a + c)(b + c)$
RB) $(a + b)c = ac + bc$

Znaczenie geometryczne pierwszej z tych zasad jest niezmiernie proste. Mówi nam ono, że przecięcia płaszczyzny ab z płaszczyzną c jest to prosta $(a + c)(b + c)$. Jeżeli się zwrócimy do rys. 4, to istotnie przekonamy się, że płaszczyzna ab, t. j. płaszczyzna, przechodząca przez prostą ab równolegle do osi c, jest to płaszczyzna, zawierająca punkty a, b, b+c, a+c; te dwa ostatnie punkty są właśnie jej punktami, zawartemi zarówno w płaszczyźnie ab, jak i w płaszczyźnie c. Znaczy to innemi słowy, że wspomniane dwie płaszczyzny, mając wspólne punkty $a + c$ i $b + c$, mają też wspólną prostą $(a + c)(b + c)$, łączącą te punkty.

Zasada dwoista mówi geometrycznie, że przecięciem płaszczyzn ac i bc jest prosta $(a + b)$ c. Jeżeli zwrócimy się do diagramatu 4-go, to zobaczymy, że istotnie płaszczyzna ac (przechodząca przez prostą ac równolegle do osi b) oraz płaszczyzna bc (przechodząca przez prostą bc równolegle do osi a) oprócz wspólnego punktu c posiadają jeszcze jeden punkt wspólny. Mianowicie płaszczyzna ac przecina płaszczyznę b wzdłuż prostej $(b + c)(a + b)$, płaszczyzna zaś bc przecina płaszczyznę a wzdłuż prostej $(a + b)(a + c)$, czyli że płaszczyzny ac i bc mają tu wspólny punkt przecięcia $(a + b)$. A więc płaszczyzny ac i bc, mając wspólne punkty $(a + b)$ i c, mają wspólną tem samem prostą $(a + b)$ c, łączącą te punkty.

W ten sposób sformułowaliśmy podstawowe wzory trójwymiarowej logiki kategorjalnej i wskazaliśmy ich przestrzenne schematy. Przechodzimy teraz do podania ważniejszych twierdzeń tej dziedziny i wskazania ich przestrzennych odpowiedników. To, że odpowiedniki takie istnieć muszą, mamy zapewnione wobec tego, że istnieją one dla określeń i pewników, na których te twierdzenia się opierają.

Przedewszystkiem zajmiemy się formułami granicznemi dla mnożenia i dodawania trójelementowego. Formuły te, podobnie jak i przy dwóch elementach, grają rolę zasadniczą przy ukonstytuowaniu układu współrzędnych topologicznych.

Będziemy tu mieli (por. rys. 4) odpowiednio do formuł dwuelementowych str. 184 poprzedniego ciągu:

9A) Punkt $a + b + 0 = a + b$ — punkt prostej $a + b$ na płaszczyźnie zerowej aob,

9B) Płaszczyzna $ab.1 = ab$ — płaszczyzna, przechodząca przez prostą ab, równolegle do osi c,

9C) Punkt $a + b + 1 = 1$ — punkt w nieskończoności na prostej $a + b$,

9D) Płaszczyzna $ab.0 = 0$ — płaszczyzna zerowa (współrzędnych) aob,

$9A_1$) Punkt $0 + 0 + 0 = 0$ — początek współrzędnych,

$9B_1$) Płaszczyzna $1.1.1 = 1$ płaszczyzna (trójkąt) w nieskończoności,

Punkt $a + 0 + 0 = a$ — punkt na osi zerowej (a),

Płaszczyzna $a.1.1 = a$ — płaszczyzna, przechodząca przez prostą a, równolegle do płaszczyzny współrzędnych boc.

Przechodzimy teraz do wzorów rozwinięcia 1 i 0 względem a, b, c. Mając wzory 10a, 10b rozwijania się 1 i 0 względem a i b oraz wzory 7A, 7B dichotomji trójelementowej, możemy natychmiast żądane rozwinięcie otrzymać:

10A) $1 = ab + ab' + a'b + a'b' = abc + abc' + ab'c + ab'c' + a'bc + a'bc' + a'b'c + a'b'c'$.

10B) $0 = (a + b)(a + b')(a' + b)(a' + b') = (a + b + c)(a + b + c')(a + b' + c)(a + b' + c')(a' + b + c)(a' + b + c')(a' + b' + c)(a' + b' + c')$.

Wzory te posiadają niezwykle prostą i piękną interpretację geometryczną (por. rys. 5). Elementami rozwinięcia 0 jest 8 punktów wierzchołków sześcianu o ścianach a, a', b, b', c, c'; elementami rozwinięcia 1 jest 8 trójkątów, tworzących ściany ośmiościanu, posiadającego wierzchołki a, a', b, b' c, c' w środku ścian powyższego sześcianu. Dwa powyższe wielościany Platona są — jak wiadomo — względem siebie dwoiste, t. j. mają tę samą liczbę krawędzi, a każdej ścianie m-krawędziowej (m-kątnej) w jednym odpowiada wierzchołek kąta m-ściennego w drugim. Mianowicie, sześcian posiada: 6 ścian czworokątnych, 8 wierzchołków kątów trójściennych, 12 krawędzi; ośmiościan zaś: 6 wierzchołków kątów czterościennych, 8 ścian trójkątnych, 12 krawędzi. Ta dwoistość geometryczna wielościanów Platona okazuje się tylko odbiciem dwoistości logicznej rozwinięć trójkowych 0 i 1. Na płaszczyźnie, jak pamiętamy, dwoistość logiczna dwójkowych rozwinięć 0 i 1 wyrażała się w dwoistości dwóch kwadratów (o bo-

kach, wzgl. wierzchołkach a, a', b, b'), które się okazują przecięciami w mowie będących wielościanów foremnych przez poziomą płaszczyznę współrzędnych (por. rys. 5). Trudno o piękniejsze uwidocznienie równoległości myśli i rozciągłości.

Od wzorów, dających trójkowe rozwinięcie 0 i 1, krok już tylko do uogólnionych formuł de Morgana:

11A) $(a + b + c)' = a'b'c'$

11B) $(abc)' = a' + b' + c'$

Znaczy to geometrycznie (por. rys. 5): zaprzeczenie (dopełnienie) ściany trójkątnej abc jest to punkt $a' + b' = c'$ (form. 11B); zaprzeczeniem zaś (dopełnieniem) punktu $a + b + c$ jest ściana trójkątna a'b'c' (form. 11A). Czyli: zaprzeczeniem (dopełnieniem) ściany ośmiościanu Platona jest wierzchołek dwoistego z nim, obejmującego go sześcianu, wierzchołek, położony w przeciwległej ósemce przestrzennej; i odwrotnie: zaprzeczeniem (dopełnieniem) wierzchołka sześcianu jest przeciwległa ściana zawartego w nim ośmiościanu. W ten sposób odrazu z rysunku odczytać możemy 8 uogólnionych wzorów de Morgana dla zaprzeczenia sumy i tyleż wzorów dwoistych, dotyczących zaprzeczenia iloczynu.

Dowód każdej z tych formuł również da się łatwo geometrycznie prześledzić krok za krokiem. Ażeby np. zaprzeczyć abc, rozwijamy człony tego iloczynu przy pomocy wzorów dichotomicznych. Wobec tego, że

$a = (a + b)(a + b') = (a + b + c)(a + b + c')(a + b' + c)(a + b' + c')$ — cztery wierzchołki ściany a,

$b = (b + a)(b + a') = (b + a + c)(b + a + c')(b + a' + c)(b + a' + c')$ — cztery wierzchołki ściany b,

$c = (c + a)(c + a') = (c + a + b)(c + a + b')(c + a' + b)(c + a' + b')$ — cztery wierzchołki ściany c,

otrzymujemy $abc = (a + b + c)(a + b + c')(a + b' + c)(a + b' + c')(a' + b + c)(a' + b + c')(a' + b' + c)$. Człony powyższego iloczynu przedstawiają 7 wierzchołków sześcianu. Jeżeli więc iloczyn powyższy abc (ścianę trójkątną ośmiościanu) zaprzeczymy, otrzymamy, oczywiście, ósmy wierzchołek sześcianu, punkt: $a' + b' + c'$.

Zanim przejdziemy do zreasumowania istoty dwoistości, którą na każdym kroku spotykaliśmy również i w topologice trójwymiarowej, zatrzymamy się przedewszystkiem na kwestji

wielopostaciowości elementów tej topologiki, gdyż jak to widzieliśmy w topologice płaskiej, kwestje te są ściśle z sobą związane. Otóż elementy a, b, c (oraz ich dopełnienia) występują każdy już nie w dwoistej, lecz w troistej postaci, przyczem ta postać troista jest w istocie rzeczy zredukowaną postacią czwórkową. Spójrzmy na diagramat 4-ty. Element a występuje przedewszystkiem jako punkt a na osi współrzędnych O_a oraz jako prosta a (prostopadła do osi) na płaszczyźnie współrzędnych aob; tymczasem nie wyszliśmy tu poza obręb pierwotnej płaszczyzny aob. Lecz oś O_a, na której leży punkt a, jest teraz, w przestrzeni trójwymiarowej, osią również płaszczyzny współrzędnych aoc i na tej płaszczyźnie mamy więc również element a w postaci prostej prostopadłej do tej osi, tak samo, jak mieliśmy takąż prostą a w płaszczyźnie aob. Mając jednak teraz dwie proste a przecinające się w punkcie a, mamy zarazem i płaszczyznę a prostopadłą do osi O_a, a równoległą do płaszczyzny współrzędnych boc. Tak więc element a występuje w przestrzeni trójwymiarowej, właściwie mówiąc, w czterech postaciach; śród nich trzy są jakościowo różne:
punkt a (=a + 0 + 0), prosta a (=a . 1=a + 0*), prosta a (=a . 1 = a + 0*), płaszczyzna a (=a.1.1).

Otóż z tą jakościową trójpostaciowością elementów w topologice trójwymiarowej nie wiąże się troistość działań, jak tego można byłoby się spodziewać, sądząc z tego, że na płaszczyźnie dwoistość działań topologicznych była związana z zachodzącą tam dwoistością elementów. Działania w logice i geometrji trójwymiarowej są te same, co i na płaszczyźnie; dodawanie (cięcie) i mnożenie (łączenie) są jedynemi dwoistemi działaniami. Różnica jednak zasadnicza w stosunku do płaszczyzny polega na tem, że dwa elementy mnożone czy dodawane nie muszą być już teraz równojakościowe (jak to miało miejsce na płaszczyźnie: prosta + prosta, punkt × punkt), lecz mogą należeć do różnych jakości (prosta, płaszczyzna; prosta, punkt). Przy dodawaniu (cięciu) może występować prosta i płaszczyzna, przy mnożeniu (łączeniu) — prosta i punkt. W ten sposób dwoistość działań jest w przestrzeni bardziej skomplikowana i łączy się z podwójną dwoistością elementów: 1) dwoistością punktu i płaszczyzny; 2) dwoistością prostej z prostą. W taki to sposób dwoistość tylko dzia-

*) a + 0 oznacza tu prostą a, jako przecięcie płaszczyzny a z płaszczyznami zerowemi aob, wzgl. aoc.

łań łączy się z podwójną dwoistością elementów (z ich czteropostaciowością ilościową, z trójpostaciowością jakościową). Mamy więc np.

I.	II
Elementy: a + b (prosta), c (płaszcz).	Elementy: ab (prosta), c (punkt).
Wytwór: a + b + c (punkt).	Wytwór: abc (płaszczyzna, trójkąt).

Elementy konstytuujące wytwór mogą jednak być i równojakościowe, jak np. we wzorach dwoistych zasady rozdzielności (form. RA i RB): tam przecięciu się dwóch płaszczyzn odpowiada dwoiście połączenie dwóch punktów, czyli prosta. Tak samo równojakościowemi są elementy rozwinięcia np. O i 1 (10A i 10B), przyczem punktom, elementom rozwinięcia 0, odpowiadają płaszczyzny (trójkąty), jako elementy rozwinięcia 1.

Elementy i wytwór mnożenia w przestrzeni trójwymiarowej są zawarte w tej samej ósemce przestrzennej, w której są położone elementy i wytwór dwoistego dodawania.

Podobnie dwoistość stosunku między elementami i wytworem działań w przestrzeni trójwymiarowej ($a+b \prec a+b+c$, $abc \prec ab$) dwoistość stosunku zawierania się (incydencji), jest dwoistością w ramach tej samej ósemki przestrzeni. To niewystępowanie z ram tej samej ósemki przestrzennej charakteryzuje właśnie dwoistość stereometryczną pierwotną, niezależną od działania przeczenia.

W dwoistości natomiast złożonej, zależnej od działania przeczenia, kiedy i jakość elementów pod tym działaniem ulega zmianie, występujemy już poza ramy pierwotnej ósemki do ósemki przeciwległej; tak w uogólnionych formach de Morgana np. $(a + b + c)' = a'b'c'$. Zaprzeczenie sumy pojęć w jednej ósemce (wierzchołek sześcianu) daje w rezultacie iloczyn odpowiadających pojęć dopełniających (ścianę trójkątną ośmiościanu) w ósemce przeciwległej.

Dwoistość (dualność), która charakteryzowała dwuelementową geometrję logiki, zachowuje się, jak widzieliśmy, i w trójelementowej, w trójwymiarowej topologice, przybiera w niej tylko postać bardziej złożoną, zdwojoną. Równoległość myśli i rozciągłości nigdzie może nie przejawia się w sposób tak uderzający, jak w tej właśnie dwoistości działań oraz stosunku elementów tych działań do ich wytworów. Istnienie tej właśnie dwoistości w dziedzinie geometrji rzutowej (znane od lat stu dzięki Ponceletowi i Gergonne'owi), oraz w dziedzinie logiki algebraicznej (sformułowane przez Peirce'a przed laty sześćdziesięciu i niezależnie od niego przez

Schrödera w dziesięć lat później) było subjektywnym punktem wyjścia niniejszych badań. Doprowadziły one nas do wykazania najbliższego pokrewieństwa dwoistości w tych dwóch dziedzinach i — co z tem związane — do wykazania całkowitej identyczności działań i stosunków w dziedzinie myśli i w dziedzinie rozciągłości, a więc do stwierdzenia identycznej struktury tych światów. Przestrzeń okazała się najściślejszym schematem myśli, jej dorównanym obrazem, w którym tylko elementy występują inne, lecz te same działania, te same stosunki; przestrzeń i myśl — to dwie dziedziny analogiczne w ścisłem, matematycznem tego słowa znaczeniu, wyrażającem tożsamość stosunków przy rozmaitości elementów. Niewątpliwie, rzeczą, najbardziej zdumiewającą dla tego, kto tej tożsamości stosunków dziedziny rozciągłej i myślowej nie przewidywał, jest to, że oba te światy mają ten sam ustrój trójelementowy, trójwymiarowy. Trzem wymiarom naszej przestrzeni geometrycznej odpowiadają trzy elementy typowe, trzy kategorje konstytuujące świata logicznego: rodzaj, różnica gatunkowa, różnica jednostkowa. Dwa pierwsze wymiary, dwie pierwsze współrzędne konstytuują geometrję i logikę dwuwymiarową, planimetrję i logikę gatunków. Gdy zaś wytwory tej dwuwymiarowej topologiki przyjmiemy za punkt wyjścia dalszego, drugiego konstytuującego etapu i wprowadzimy trzecią współrzędną kategorję — otrzymamy wtedy już geometrję trójwymiarową i logikę jednostek (pojęć jednostkowych). Łącząc kategorje konstytuujące (rodzaj, różnica gatunkowa, różnica jednostkowa) z kategorjami - wytworami (gatunek, jednostka), otrzymujemy pięć kategoryj genetycznych. Odpoznajemy w nich pięć słówek plotynowego ucznia Porfirjusza, z tą jednak różnicą zasadniczą, że jako czwartą kategorję wprowadził on, zbłądziwszy, „właściwość", która całkowicie należy do innej dziedziny i do innego szeregu myślowego, oraz nie odróżnił kategorji konstytuującej „różnica jednostkowa" od kategorji wytworu „jednostka", chociaż uczynił to w sferze gatunkowej; słowem, nie uświadomił sobie Porfirjusz równoległości dwóch etapów, dwóch przejść, które w terminach logicznych tak się przedstawiają: A) rodzaj, różnica gatunkowa, gatunek, B) gatunek, różnica jednostkowa, jednostka *).

*) O nieuwzględnieniu tu mnożenia logicznego por. końcowy ustęp poprzedniego rozdziału. Gdybyśmy chcieli uwzględnić i tę drugą postać kategorji, to musielibyśmy się zadowolić następującemi ogólnemi terminami: A) Kategorja Konstyt. 1-a, Kategorja Konstyt. 2-a, Kategorja - wytwór I; B) Kategorja - wytwór I, Kategorja Konstyt. 3-cia, Kategorja - wytwór II.

Przestrzeń myślna okazała się przestrzenią trójwymiarową. W jak innem świetle przedstawia się nam teraz trójwymiarowość naszej przestrzeni geometrycznej. Uważano tę trójwymiarowość jakże często za coś całkowicie empirycznego, przypadkowego, irracjonalnego — teraz okazuje się ona czemś do głębi logicznem, nieodłącznem od natury myśli, czemś, co ustrój tej myśli w swoisty sposób odwzorowuje.

Tożsamość struktury świata logicznego i przestrzennego jest nie tylko tożsamością statycznego uporządkowania, które w dziedzinach tych panuje; przeciwnie, ten porządek, ta hierarchja, o której mówią zasady 4, 8 i w pewnem znaczeniu 5 i którą wyrażają przy pomocy symbolu $<$, są czemś wtórnem tylko i dotyczą stosunku elementów tworzących do ich wytworu. Pierwotna natomiast tożsamość struktury dotyczy raczej strony dynamicznej, nie statycznej, dotyczy bowiem działań, tworzenia wytworów (połączeń) z elementów (zasada 3), dotyczy rozwijania się dichotomicznego tych elementów (zasada 6,7). Oprócz więc zasad uporządkowania mamy tu w topologice również t. zw. w matematyce zasady połączenia. Jeżeli jednak mówimy o geometrji logicznej, to nasuwa się samo przez się pytanie, czy w tej geometrji istnieje również zasada równoległych, decydująca o euklidesowym charakterze tej geometrji. Otóż, istotnie, mówiliśmy tu ciągle o prostej a, równoległej do osi współrzędnych O_b i zakładaliśmy milcząc, że przez punkt a, można przeprowadzić w płaszczyźnie aob prostą a — i tylko jedną taką prostą — nie przecinającą osi O_b w punkcie, położonym w skończonej odległości od a. Ta prosta równoległa do osi O_b przechodzi przez punkt a i punkt 1, leżący w nieskończoności. Euklidesowy charakter naszej topologiki wyraża się w tem właśnie, że przyjmujemy istnienie jedynego na prostej punktu - pojęcia 1 w nieskończoności. Gdybyśmy dla każdej połówki prostej przyjęli odrębny punkt - pojęcie w nieskończoności — otrzymalibyśmy topologikę Łobaczewskiego, gdybysmy na prostej żadnego punktu-pojęcia w nieskończoności nie uznali — mielibyśmy topologikę Riemanna.

V. ZNACZENIE FILOZOFICZNE GEOMETRJI LOGIKI.

Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.
Spinoza. Etyka II. 7.

Logika ścisła w jej postaci kategorjalnej i wymiarowej okazała się logiką genezy i rozwoju, tworzenia i zmian, jej duch pla-

toński (a bardziej jeszcze nowoplatoński) widoczny jest na każdym niemal kroku. Platońską również w istocie rzeczy jest idea analogji i pokrewieństwa między światem myśli a światem czystej przestrzeni, idea, która nawet w rozwinięciu Spinozy była jednak tylko genjalnem przeczuciem, a w najlepszym razie hipotezą tylko. *Obecnie ta tożsamość struktury myśli i rozciągłości stała się dorobkiem naukowym, została tu bowiem wykazana, jako fakt.* Kategorje genetyczne, działania, którym podlegają, wytwory, które tworzą — wszystko to posiada, jak widzieliśmy, oblicze podwójne, myślowe i przestrzenne, logiczne i geometryczne. Podobnie jak mamy trzy kategorje, konstytuujące świat pojęciowy, tak samo mamy trzy wymiary, konstytuujące świat przestrzenny; jak kategorje te są formami myśli, tak samo wymiary są formami przestrzeni*). Logika znajduje odzwierciadlenie w geometrji, geometrja — w logice, stają się one dwiema postaciami jednej topologiki, jednej geometrji logicznej.

Ta geometryzacja, to uprzestrzenienie logiki, logiki ścisłej, matematycznej, posiada niezwykle doniosłe znaczenie dla filozofji. Dotychczas znaczenie filozoficzne logiki matematycznej nie było zrozumiane nawet przez jej najzagorzalszych zwolenników; zdaje się to mieć przyczynę przedewszystkiem**) w tem, że logika ta nie została dotychczas uprzestrzeniona i że bez tej spacjalizacji jej elementy kategorjalne, a więc właściwie filozoficzne, nie wystąpiły w całej pełni. Symbole bowiem algebraiczne, czy też pojęcia, które wyrażają, same przez się nie wykazują wyraźnie wymiarowości (kategorjalności), zdają się leżeć w tej samej linji, w tym samym wymiarze. Dopiero w formie przestrzennej elementy kategorjalno-wymiarowe występują w całej pełni, rozmaite rodzaje elementów wyodrębniają się i ustosunkowują się wyraźnie względem siebie, właściwe ich znaczenie staje się jasne. Dopiero geometrja logiki ścisłej, logistyka kategorjalna, rozpięta na kanwie przestrzeni i w ten sposób zobjektywizowana, da nam to organon filozoficzne, które bądź w logice, bądź w matematyce (a przedewszystkiem

---

*) Nie z przestrzenią więc — jak to czynił Kant — należy paralelizować kategorje myśli, lecz z formami przestrzeni, jak w danym razie, z wymiarami przestrzeni. Formy myśli, kategorje, odpowiadają nie przestrzeni, jako formie (świata zmysłowego, czy materjalnego), lecz formom konstytucyjnym przestrzeni.

**) Pomijamy już tu ten wzgląd, że klasowe (zakresowe) ujmowanie pojęć przez logikę matematyczną również nie mogło sprzyjać zrozumieniu jej znaczenia filozoficznego.

w geometrji) poszukiwali filozofowie od czasów Platona. Ta topologika, dająca ogląd pełny i systematyczny kategoryj*) i zasad myśli objektywnej, będzie to index veri et falsi tych wszystkich systemów filozoficznych, które, słusznie przeświadczone o prostocie i racjonalności naczelnych praw wszelkiego bytu, starały się ująć je w proste, w zbyt proste, formuły myślowe. Bez należytej busoli, bez nitki Arjadny, zbłąkały się one jednak w tajnikach djalektycznych genezy i rozwoju, mimo, że nieobce im były głębokie i często prawdziwe, choć niesystematyczne i jednostronne, wejrzenia w naturę bytu.

Topologika daje nam — jak wiemy — zasady genezy, prawa tworzenia i rozwoju. Te prawa okazują się nie tylko prawami myśli, gdyż widzieliśmy je zschematyzowane, zobjektywizowane, jak gdyby wyryte w przestrzeni, tej formie objektywnej świata materjalnego. Topologika jest więc logiką świata; jej zasady muszą być również zasadami świata materji, odsłonić nam powinny czynniki i prawa jego genezy i rozwoju**). W ten sposób logika filozoficzna poprzez geometrję uzyskuje kontakt z naukami o materji***). Nauki zaś te ze swej strony, przedewszystkiem chemja ogólna i fizyka, wykazują w ostatnich czasach nieświadomą może, lecz wyraźną i głęboką tendencję w kierunku zbliżenia się do filozofji, odkrywają w świecie przyrody niezwykłą prostotę i harmonję. Niema już w tem dla nas teraz nic dziwnego. Niezwykle proste, harmonijne struktury dwoi-

---

*) Niewątpliwie dzięki topologice da się uzyskać system nie tylko kategoryj w ścisłem tego słowa znaczeniu genetycznych, które nas tu interesowały, lecz również system wszystkich wogóle kategoryj, najściślej zresztą związany z kategorjami genetycznemi. Analiza systemu topologiki doprowadzi do zwartego systemu kategoryj, da nam to, czego nie mogła dać, oczywiście, ad hoc skonstruowana przez Kanta tablica elementów logicznych.

**) Ażeby jednak wszystkie czynniki zostały uwzględnione, musimy jeszcze do zlogizowanej trójwymiarowej przestrzeni dołączyć jeszcze jeden, dotychczas nieuwzględniony element — czas, musimy wznieść się do świata przestrzenno-czasowego, do świata Minkowskiego.

***) Ażeby sobie to lepiej uświadomić, wystarcza zwrócić uwagę na rolę, jaką formy geometryczne (a przedewszystkiem wielościany foremne Platona) odgrywają w chemji. Mamy tam czworościan Van't Hoffa, ośmiościan Wernera i t. p., w związku zaś z ósemką, odgrywającą rolę pierwszorzędną w układzie perjodycznym pierwiastków i teorji budowy materji, mamy również próby Langmuira wprowadzenia, jako schematu atomowego, sześcianu z jego ośmioma wierzchołkami (oktet.). Teraz rozumiemy, że te elementy geometryczne chemji są tylko przedstawicielami i zwiastunami istnienia w tej dziedzinie elementów uniwersalno-logicznych.

ste logiki są, jak widzieliśmy, strukturami również przestrzeni, nie dziw więc, że struktura materji musi mieć tę harmonijną budowę.

Jesteśmy, niewątpliwie, w przededniu takiego zbliżenia między nauką a filozofją, jakiego może od czasów greckich nie było. Wracać poczynają nauki do swej macierzy — filozofji, przynosząc z sobą opatrzone pieczęcią doświadczenia świadectwo, że dziedzictwo, które od niej otrzymały i z którem ruszyły na samodzielne zdobywanie prawdy, było dziedzictwem cennem, że idea o racjonalnej, prostej i harmonijnej budowie świata okazała się ideą prawdziwą. Filozofja zaś ze swej strony wystąpi na spotkanie tych nauk w postaci ścisłej logiki filozoficznej z nowym, bardziej pełnym i systematycznym kodeksem praw naczelnych myśli światotwórczej, dając bezpośrednią gwarancję ich objektywności, ich ważności dla świata przestrzeni; wskaże w ten sposób drogę dalszym badaniom naukowym, oczekiwać znów od nich będzie sprawdzenia in concreto jej wskazań. — Bodajby praca niniejsza była prolegomenami do tej filozofji, która będzie mogła wreszcie wystąpić, jako pierwsza wśród nauk, jako ścisła nauka abstrakcyjna, a zarazem prolegomenami do tych nauk, które okażą się tylko wyspecjalizowaniem i skonkretyzowaniem tej właśnie filozofji.

Studja krytyczne i sprawozdania.

ODRODZENIE SPINOZYZMU.

SPRAWOZDANIE Z OBCHODU 250-LECIA ZGONU SPINOZY W HADZE.

Coraz częściej hołduje się wielkim ludziom przez urządzanie obchodów rocznicowych. Ale cześć dla Franciszka z Assyżu czy Grotiusa nie jest taka, jak dla Kanta, czy Beethovena. Z podziwem może się nie łączyć albo łączyć zwolennictwo. Albo przenosimy się myślą w obce środowisko genjusza, albo usiłujemy go przenieść w swoje. Uznanie dla jego twórczości może być historyzującą konteplacją albo czynnością przyjmowania, przejmowania i przejmowania się. Obchód ku czci Spinozy w Hadze był zarazem jednego i drugiego rodzaju uznaniem. Był taką manifestacją żywotności spinozyzmu, że można go bez przesady nazwać aktem i świadectwem odrodzenia spinozyzmu.

Popieraniu zainteresowania się Spinozą służy od 1921 r. międzynarodowe stowarzyszenie „Societas Spinozana", na czele którego stoją zasłużeni badacze, jak: *F. Pollock, H. Höffding, L. Brunschvicg.* Staraniem zarządu tego stowarzyszenia odbył się obchód w Hadze, zawierający w programie prócz uroczystości cztery posiedzenia zjazdowe. Podano hasło: wartość spinozyzmu dla naszego czasu, by umożliwić przegląd istniejących zainteresowań. Wynik był imponujący. O uroczystościach podaje wiadomość „Ruch Filozoficzny" X, 7, a tutaj zajmiemy się treścią naukową przemówień, wygłoszonych na obchodzie, w układzie systematycznym.

Uwerturę obchodu dał burmistrz Hagi dr. *Patijn.* U wrót wieczności, tak mówił w swem zagajeniu uroczystej akademji, stoi nieubłagany odźwierny: historja. Przepuszcza dobrych i złych, ale jedynie wielkich. Czy się przyjmie prawdę Spinozy, zależy od osobistych przekonań, ale że on należy do wielkich, o tem już orzekła historja. Obecność przedstawicieli rządów i naukowych instytucji z tylu krajów świadczy o tem, że nie tylko naród holenderski składa hołd jednemu z największych swoich ziomków, lecz że się powszechnie czci pamięć tego, który w rozwoju myśli ludzkiej odmierzył nowy etap.

Niektórzy mówcy wnikali w zagadnienia biografji Spinozy, tak trudne, a tak ponętne.

Prof. *J. de Carvalho* (Coimbra) oznajmił w swym referacie, że się zajmuje badaniem portugalskiego pochodzenia rodu Spinozy oraz poszukiwaniem jego poprzedników i przeciwników na półwyspie iberyjskim. Tradycyjnie przyjmuje się, że przodkowie Spinozy mieszkali na południu Portugalji, ale poszukiwania archiwalne prof. C. nie dały żadnego wyniku. Co do poprzedników Spinozy, to trzeba rozróżniać tych, którzy mają znaczenie dla zagadnień praktycznych Spinozy, mianowicie wolności myślenia i swobody politycznej, i tych, którzy mają znaczenie dla jego systematu filozoficznego. Śród pierwszych najwybitniejszym jest *Uriel da Costa,* śród drugich zaś Leo Hebraeus, który uciekł do Włoch. Obydwie osobistości są w Portugalji przedmiotem badań. Z przeciwni-

ków największym był *Orobio da Castro*, jeden z pierwszych krytyków Spinozy, którego dzieło jeszcze pozostaje w rękopisie. Przeciwnikami byli też Maranowie, którzy w znacznej liczbie schronili się w Holandji i o których posłowie portugalscy słali raporty swoim rządom. Prof. C. przeglądał te raporty, by poznać bliżej środowisko, w którem żył Spinoza.

S. A. Oko (Cininnati) podnosił w swem przemówieniu na akademji, jak pociągającą jest osobistość Spinozy. Łączył w sobie nieskończoną dobroć z nieograniczoną mądrością i to się odbija na jego twarzy. Szczęściem dlań było, że przyszedł na świat jako żyd, albowiem mógł się nie wdawać w walki między przekonaniami, które żydzi odrzucają. Urobił naukę, która jest wyższym stopniem judaizmu. Jej główne myśli nie są obce żydostwu, a i sam starał się wykazać, że nie głosił nic sprzecznego z jego wyznaniem. Istotnie tkwi w filozofji Spinozy stara tradycja żydowska. Pragnął osiągnąć prawdę i być dobrym, oto jakie miał cele. Powstają i mijają w szeregu pokoleń pytania i odpowiedzi, a w filozofji Spinozy mamy promień wiecznego światła.

Także dr. *J. Klatzkin* (Berlin) wywodził w swoim referacie, do którego niżej powrócimy, że poglądy na życie i dzieło Spinozy nie rozchodziłyby się tak bardzo, jak się to dzieje, gdyby się starano rozumieć Spinozę, przedewszystkiem na tle środowiska, z którego pochodził. Już pierwsi biografowie uchrześcijanili go, a wszak do czasu wyklęcia nie było słychać nic o Benedykcie, lecz o Bárnchu. Jeszcze w Tract. theol.-polit. mamy nie jakiegoś nadczłowieka, lecz namiętnie czującego żyda, i tak patrząc, zrozumiemy jego stosunek do chrystjanizmu. Klątwa, rzucona na niego, jest już zdjęta siłą faktów, ponieważ żydostwo w ostatnich wiekach postąpiło naprzód i posiada już dwa przekłady hebrajskie Etyki.

Nadmienić tutaj należy, że S. *Dunin-Borkowski* (Wrocław) w końcu swojego referatu, o którym będzie mowa poniżej, mówił o tem, że w charakterze Spinozy były takie własności, które mu pozwalały tworzyć syntezę umysłowości Wschodu i Zachodu.

Dr. *C. Gebhardt* (Frankfurt n. M.) wywodził w swem przemówieniu na akademji, że Spinoza był Holendrem do szpiku, aczkolwiek nie był nim z pochodzenia. Wystąpił patryjotycznie w obronie wolności sumienia, gdy jej zagroziło niebezpieczeństwo w Holandji. Ale i w swej metafizyce był nawskroś Holendrem, gdyż niepodobna go zrozumieć bez uwzględnienia społecznych sekt protestanckich, w których rozwijała się holenderska metafizyka. Atoli Spinoza wzniósł się ponad narodowość, by się stać człowiekiem ekumeńskim, świadomym swej narodowości, ale z poczuciem wyższości nad nią. Torował drogę do głębszej religijności, z którą człowiek jako stające się bóstwo wznosi się do doskonałości. Widział prawdę w konieczności, ujmowanej w wiedzy wyznaczającej i kształtującej. Jego żywot jest dla nas wzorem do doskonalenia osobistości i do łączenia się z bóstwem.

Prof. *G. Cohen* (Sorbona) wygłosił referat o stosunku *St. Evremonda* do Spinozy. Był to pierwszy Francuz, który się zwrócił ku Spinozie. Odwiedzał go i zachwalał jego wiedzę, skromność i miłe obejście; pierwszy używał wyrazu: „spinozysta". Jak się zapoznał ze Spinozą? Prawdopodobnie przez któregoś z wolnomyślicieli, *de Witta*, *Beuningena* lub *Vossiusa*, a może był członkiem koła, które utworzył *Jan de Witt*. Jest prawdopodobne, że on był pośrednikiem w osłoniętem tajemnicą spotkaniu się Spinozy z księciem *de Condé*. Zapewne

nie polityczne powody miało to spotkanie się, lecz wolnomyślne poglądy St. *Evremonda* i księcia. Prof. C. odnalazł list, w którym generał *Stoppa* zaswiadcza, że Spinoza był w Utrechcie, gdzie reumatyczne dolegliwości zatrzymywały księcia *de Condé*. Prof. *Rava* zaoponował mówcy, że Spinoza nie pojechałby, gdyby nie miał na widoku dobra swego kraju. Dr. *Gebhardt* nadmienił, że z listu do *Graeviusa* widać, iż Spinoza nie chciał jechać, a z tego, co mówił do swych gospodarzy, widać, że pojechał ze względu na dobro swego kraju. Prof. *Cohen* przyznał, że Spinoza bynajmniej nie uchodził za świętego w sferach politycznych. *Lantzenberg* (Paryż) zwrócił uwagę na to, że inicjatywa spotkania wyszła od księcia. Prof. *Tönnies* (Kilonja) podniósł, że należałoby zbadać, czy książę zgadzał się z polityką swego króla i czy nie chciał raczej doprowadzić do pokoju. Prof. *Cohen* odpowiedział, że jest to zupełnie pewne, iż zgadzał się. Prof. *Rava* zauważył, że Spinoza nie mógł się udać do wroga bez zezwolenia władz holenderskich.

Prof. *A. Rava* (Padwa) zestawiał w swoim referacie *Fichtego* ze Spinozą. Mylne jest zdanie, że *Fichte* oparł się na Spinozie. Obydwaj są do siebie podobni zarówno w pobudkach do tworzenia systematu, jak i w sposobie myślenia. U jednego i drugiego zachodziło przeciwieństwo pomiędzy zapałem do dobra oraz do wolności religijnej i politycznej a usposobieniem racjonalizującem i systematycznem. Spinoza nie osiągnął w tem uzgodnienia, a jeszcze mniej *Fichte*, który mało pisał, a wiele przemawiał, i dlatego okazuje wiele sprzecznych dążności. *Fichte* był bardziej impulsywny i prostolinijny i dlatego byłby lepszym kaznodzieją, niż profesorem, a Spinoza był bardziej filozoficzny. Pokrewieństwo ich polega na tem, że obydwaj posiadali głęboką religijną skłonność i jednocześnie zmysł naukowy. Także losy obydwu są podobne, gdyż podlegali prześladowaniu za rzekomy ateizm, aczkolwiek znaleźli sposób pojednania religji z nauką i głosili jedność religijną. Obydwaj potworzyli systematy z jednej bryły w przeciwieństwie do *Kanta*, którego systemat przenika rys. Mamy też podobieństwo w ich naukach o państwie. Obydwaj byli tutaj zwolennikami wolności i obydwaj cenili *Macchiavella*. Obydwaj czuli potrzebę utworzenia szkoły w rodzaju kościoła. Ale *Fichtemu* nie wiodło się z tem, gdyż zwolennicy wymykali mu się, a Spinoza nie doznał tego losu, ponieważ wcześnie zmarł, ale i dlatego, że więcej miał w sobie spokoju i zrównoważenia.

Naturalnie słyszało się w Hadze niemało o wpływie filozofji Spinozy na filozofów i poetów w różnych krajach. Dźwięczało dyskretnie ale wyraźnie ubieganie się o przewagę, gdy Niemiec mówił o przejmowaniu się spinozyzmem największych niemieckich filozofów i poetów, gdy Francuz wynosił rozpowszechnianie się spinozyzmu we Francji, gdy Anglik wskazywał na spinozyzm wielkich angielskich filozofów i poetów, a Włoch włoskich. Nowością było oznajmienie prof. *F. Tönniesa*, że znalazł świadectwo wpływu Spinozy na *Hobbesa*, o czem wzmiankował w ostatniem wydaniu swego dzieła o tym filozofie.

Najwięcej zajmowano się filozofją Spinozy, podejmując rozmaite zagadnienia bądź w celu historycznym, bądź systematycznym, bądź praktycznym, niemal zawsze, by wykazać aktualność spinozyzmu.

Dr. *T. Richter* (Berlin) dał w swoim referacie wyraz potrzebie, aby celem większego upowszechnienia nauki Spinozy nie tylko uwolnić ją od maniery geometrycznej, lecz i ulepszyć jej mianownictwo, niezrozumiałe już dzisiaj dla wielu. Należałoby tak przełożyć Etykę, jak to uczyniono z Biblją, którą prze-

łożono już na dziewięc nowoczesnych języków w sposób swobodny, a nowoczesny. Byłoby pożądane, aby stowarzyszenie „Societas Spinozana" urządziło międzynarodową konferencję wszystkich przekładów Spinozy dla omówienia najlepszej metody.

Prof. *R. G. Lacombe* (Paryż) wskazywał w swoim referacie na to, że metoda geometryczna Spinozy przynosi więcej szkody, niż pożytku. Znajdujemy w Etyce określenia i pewniki bez zastosowania, twierdzenia, które nie mają podstaw w pewnikach, czy wymagalnikach, często czytamy: „per se notum est", „patet" i t. p. Ostatecznie systemat Spinozy opiera się na intuicji, która jest „cognitio intuitiva Dei", lub „scientia intuitiva". Prof. L. pokazał systematyczny układ odsyłaczów, który opracował i który ujawnia, że myśli Spinozy w toku dzieła stopniowo się rozwijają i miana otrzymują odmienne znaczenia.

Dr. *J. Klatzkin* (Berlin) we wspomnianym wyżej referacie również wyraził zdanie, że metoda geometryczna nie popiera wykładu myśli Spinozy, lecz go obciąża. Wszak główne prawdy ujmuje on intuicyjnie i następnie mozolnie udowadnia, a w tych rozumowaniach są poważne braki, jak np. brak określenia „res". Romantycy odczuli pod korą geometryzmu ciepło intuicji. Kto się trzyma logicznego rozumowania, nie osiąga zrozumienia Spinozy i stąd rozbieżne powstają wykładnie. Innym powodem niezrozumienia Spinozy jest używanie przez tego rewolucyjnego myśliciela tradycyjnych imion. Otóż nie był on zgoła twórczym pod względem językowym. Jego łacina wystarczała mu do korespondowania, ale nie wystarczała do zbudowania systematu filozoficznego. Nieudolność językowa zmuszała go do posługiwania się dawnem mianownictwem. Dlatego odnajduje się u niego najrozmaitsze wpływy i to w takiej mierze, że nic własnego nie pozostaje. Nie baczy się na to, że Spinoza, zapożyczając miana, wkłada w nie zazwyczaj biegunowo przeciwne znaczenie. Dr. K., robiąc przekład hebrajski, znalazł, że wiele mian rozmaicie rozumianych przez badaczów ma pełne równoważniki w języku hebrajskim. O ile Spinoza był mało zależny od poglądów żydowskich, o tyle bardzo był zależny od języka hebrajskiego. Językiem, którym mówił w dzieciństwie, był portugalski, dopiero w 18-ym roku życia uczył się łaciny i słabo nią władał, a najlepiej znał język hebrajski. Dlatego przekład w tym języku daje rozumieniu Spinozy wiele korzyści, których nie mogą dać inne przekłady, często zaciemniające sens.

Prof. *G. Appuhn* (Paryż) wygłosił referat o znaczeniu „doświadczenia" w teorji poznania Spinozy. O eksperymentach *Boyle'a* wyrażał się Spinoza lekceważąco, jednakże uważał doświadczenie za niezbędne, ale w swoistem znaczeniu. Otóż dążył do wiedzy rozumowej, która niewiele ma wspólnego z koordynacją danych eksperymentalnych, ponieważ nie przyjmował metody analitycznej, lecz usiłował ujmować rzeczy jako części całości. Jego teorja poznania wskazuje drogę od doświadczenia, mającego charakter bierny, do doświadczenia, mającego charakter czynny. Nie opracował tego, ponieważ ciągnęło go w inną stronę. Panowała w nim religijność i chodziło mu przedewszystkiem o to, aby poddać dyscyplinie wzruszenia. Tej sprawie głównie poświęca uwagę i tutaj wychodzi z doświadczenia biernego, by przejść do doświadczenia czynnego jako wiedzy rozumowej i wiecznej.

Prof. *E. Leroux* (Rennes) wykazywał w swoim referacie, że pojęcie duszy nieśmiertelnej u Spinozy nastręcza trudności. Istnieją rozmaite objaśnienia zda-

nia: dusza jest wieczna, o ile jest ideą odpowiadającą treści ciała. Spinoza wahał się tutaj między dwoma pojęciami, mianowicie duszy indywidualnej i intelektualnej, i nie zdecydował się na wybór, gdyż obydwa poglądy były mu miłe. Czy teorja wieczności duszy jest tylko wyrazem życzenia i przekształceniem „optativus" na „indicativus", czy też przeżywał coś, czemu nie zdołał dać doskonałego ujęcia? Powiada: sentimus experimurque, nos aeternos esse", ale też głosi, że myśl prawdziwa przygotowuje nam wieczność.

S. Dunin-Borkowski (Wrocław) mówił w swoim referacie o ciemności okresu rozwoju Spinozy pomiędzy Krótkim traktatem a Etyką. Cztery zagadnienia są w tych pismach rozmaicie ujęte: 1) różnicy i jedności, 2) nieskończonej przestrzenności bóstwa, 3) stosunku pomiędzy „ordo idearum" a „ordo rerum", 4) transcendencji i imanencji. Temi samemi zagadnieniami zajmowano się wówczas w Lejdzie, gdzie *Rey* nauczał arystotelesowsko-kartezjańskiej filozofji. Pojęcia tej nowej scholastyki musiał Spinoza znać, ponieważ znajdujemy je w Etyce.

Prof. *A. Rava* (Padwa) wywodził w swojem przemówieniu na akademji, że u Spinozy łączy się olbrzymia erudycja z genjalną oryginalnością. Czerpał ze scholastyki chrześcijańskiej i z filozofji Odrodzenia, z teologji i z nowożytnego racjonalizmu. Analiza jego systematu wykazała obecność mnóstwa dawnych idei, ale wielkość jego filozofji nie polega na nich, lecz na formie, w którą wchodzą. Bogactwo źródeł i wielką oryginalność znajdujemy w szczególności w jego filozofji prawa i państwa. Nawiązał tutaj do kierunku empirycznego, którego przedstawicielem był *Hobbes*, ale jeszcze więcej wpłynął na niego *Macchiavelli*, nie swym poglądem na człowieka, lecz swoją metodą badania dziejów. Wszakże wynosząc się ponad empiryzm, Spinoza bierze człowieka, który kieruje się rozumem. W ten sposób staje się jednym z największych pionierów wolności myśli, jednakże nie poza państwem, lecz w państwie. Dobry obywatel jest według niego posłuszny ustawom, nawet gdy są niesprawiedliwe. Spinoza chce silnego państwa dla opanowywania wzruszeń, bo tylko mędrzec, kierujący się rozumem, może sam nad sobą panować.

Prof. *L. Brunschvicg* (Sorbona) w swem przemówieniu na akademji usiłował wyprowadzić główną myśl Spinozy. Jest ona w przeciwieństwie do naiwnych poglądów, że można bóstwo oglądać oczyma ciała zzewnątrz, nauką, że można je oglądać jedynie oczyma duszy zwewnątrz. Umysł może opanować życie i śmierć. Ze świadomości indywidualnej urasta wiedza o sobie, o rzeczach i o bóstwie, a nie jest to już wiedza osobista, lecz taka, którą posiada dusza we wspólności z bóstwem. Postęp w rozszerzaniu się świadomości jest zarazem wznoszeniem się ku prawdzie, ku objęciu całości, w której rozumiemy siebie i wszystko poszczególne jako część. W miarę jak zbliżamy się rozumem do wieczności, zbliżamy się do bóstwa. Kto miłuje bóstwo, ten nie może pożądać, aby bóstwo nawzajem go miłowało.

W swoim referacie prof. *Brunschvicg* zaczął od „spinozowskiej architektury", mówiąc, że Etykę przedstawia się w rozmaitych stylach, jak żydowskim, romantycznym, a nawet sowieckim (aluzja do adresu rządu bolszewickiego, patrz „Ruch Filozoficzny"). Mówca dałby takie przedstawienie Etyki, nad którem widniałby napis: niechaj nie wchodzi, kto nie jest matematykiem. Albowiem jest to etyka geometryzmu 17-go wieku. Romantycy przedstawiają Spinozę jako upojonego bóstwem, ale Spinoza nie znał żadnego pijaństwa i był najzupełniej

trzeźwy zawsze i za normę prawdziwości idei miał jasność i wyraźność w rozróżnianiu idei. Dwa razy w dziejach ludzkości filozofja stała pod znakiem matematyki: w okresie *Sokratesa i Platona* oraz w okresie *Descartes'a, Spinozy* i *Leibniza*. Dla tego stanowiska umysł nie służy do klasyfikowania, lecz do mierzenia. *Descartes* postępował analitycznie, by przejść od idei prostej do złożonej idei całości. Spinoza, idąc za nim, kładzie jako podwalinę nauki radykalny *nominalizm i głosi, że prawda tworzy się w stopniowym rozwoju.*

W dalszym ciągu tegoż referatu prof. *L. Brunschwicg* przeszedł do innego tematu, mianowicie do pytania, czy filozofja Spinozy da się wyjaśnić przy pomocy filozofji *Kanta* i odwrotnie. *Kant*, który się niewiele zajmował Spinozą, powiedział, że różni się od niego idealistycznym poglądem na czas i przestrzeń. Czy niema tego poglądu u Spinozy? Nie miał on bynajmniej naiwnego poglądu na przestrzeń i czas jako na coś, co samo w sobie istnieje odpowiednio do naszych wyobrażeń, lecz uważał idealną przestrzeń i idealny czas za przedmioty czystej imanentnej spekulacji. Otóż według niego przechodzimy od empirycznego czasu do pojęcia trwania, z którego urabia się idea niepodzielnej wieczności. Podobnie od empirycznej przestrzeni dochodzimy do pojęcia przestrzeni, która jest niepodzielna i stanowi nieskończony przymiot bóstwa. Z tem Spinoza staje na wysokości geometrycznych pojęć swojego czasu. Metodą jest tutaj przejście od prostej idei skutkiem wewnętrznej dynamiki jej treści do systematu wszechświata. Jest to wzniesienie się w postępie myśli od konkretności w czasie i przestrzeni do nieskończonego i wiecznego bóstwa. Idea nie jest tylko pojęciem, należącem do metody naukowej, lecz i świadomością żywego ducha. Ruch myśli realizuje idealność. Dla zrozumienia Spinozy należy porzucić przeciwstawienie idealizmu i realizmu i wziąć drugą część Etyki za podstawę pierwszej. Spinoza ma przekonanie, że ten sam ruch analitycznej twórczości myślowej, który wydaje świat matematyki, wyda też świat fizyki. Tu jest słaby punkt nauki Spinozy i już *Malebranche* podniósł różnicę między jasnością matematyki a ciemnością fizyki. *Kant*, który nie wiedział o istnieniu kartezjuszowskiej geometrji, podporządkował metafizykę przyrody metafizyce ducha, sądząc, że praworządność przyrody świadczy o prawodawcy. Usiłował skombinować logikę tradycyjną z logiką transcendentalną i doszedł do odkrycia aktywności myśli, porządkującej świat w czasie i przestrzeni. Ale nie wykorzystał tego poglądu (pojęcie jest u niego częścią i formą sądu) i spowodował komplikację. Stąd jego antynomje kosmologiczne, w których antytezy są twierdzeniami nauki, a tezy odpowiadają światu myślnemu, który faktycznie dla *Kanta* nie istnieje. Nie może być sprzeczności pomiędzy ontologją przyrody a ontologją ducha. Ale *Kant* chce, aby owe tezy zachowały ważność, aczkolwiek uznaje niezgodność czasu i przestrzeni z determinizmem. Opiera się tedy na dążności moralnej, by pozostać wiernym idei nieśmiertelności duszy i dojść do królestwa bożego. Tu budzi się pytanie: czy się poto filozofuje, aby wyszukać pobudki dla jakiegoś uprzedzonego zdania, a w ten sposób cel spekulacyjny ma podlegać celowi praktycznemu? A czy istotnie to jest celem praktycznym, że się ma pozostać tem, czem się było? Czy nie należy w dziedzinie przekonań przystosować się do tego, co się uznaje za słuszne? Czy nie musimy się przetwarzać i przezwyciężać, by się wznosić wyżej? Gdy Spinoza pożegnał się z wiarą przodków i utworzył sobie nową religję, sądził, że nie wszystko z tamtej porzuca, gdy tymczasem *Kant* sądził, że zatraci wszystko, gdy doszedł do przekonań sprzecznych z temi, które

miał w młodości. Czy nie należy uzgadniać moralności i religji ze zmienionemi przekonaniami filozoficznemi? Nad tem warto się zastanowić.

Prof. *Groenewegen* (Amsterdam) w swem przemówieniu powitalnem zestawiał Spinozę z *Kantem*. Obydwaj dają naukę, której istotną treścią jest „beatitudo, quae in amore erga Deum consistit", a to jest czemś najwyższem, co przepaja i dźwiga ostatnie cele człowieka.

Dr. *I. H. Carp* (Haga) mówił na akademji na temat: „Istota i wartość spinozyzmu". Filozofja nie polega ani na oglądaniu swych dziejów, ani na scholastycznem traktowaniu swych zagadnień, lecz na własnych sądach w szukaniu sposobu prowadzenia życia. Albowiem jako pogląd na świat usiłuje zaspokoić potrzebę umysłu zorjentowania się w chaosie wyobrażeń i dać odpowiedź na wołanie: „wer deutet mir die buntverworrene Welt? *(Grillparzer)*". Filozofja poszczególna ma wartość albo tylko dla swojego czasu, o ile zaspokaja jego swoistą potrzebę umysłową, albo dla wszystkich czasów, w szczególności dla naszego czasu, o ile jest wyrazem kierunku w życiu umysłowem, który występuje zawsze w myśleniu, a zatem stanowi podstawę, wyznaczającą idee filozoficzne, a jest nią zagadnienie poznawcze. Dla rozwiązania go urabiano stanowiska: sensualistyczne, objawienia, djalektyki, krytycyzmu i intuicji. Zasadą poznawczą spinozyzmu jest intuicja, gdyż Spinoza dostrzegł ograniczoność pojęć. W Etyce daje on a priori określenie bóstwa, tworząc imanentną ideę bóstwa, z której wyprowadza wszystkie swoje nauki. Apodyktyczną pewność danej nam idei bóstwa mamy przez intuicję rzeczywistości, przeżywanej w umyśle. Ta intuicja pozwala nam poznać idee w ich uniwersalnym związku, czyli jako części jedni metafizycznej. W ten sposób intuicja łączy harmonijnie racjonalność i nadracjonalność, wymagania rozumu i uczucia, arystotelizm i platonizm, prześcigając wszelkie inne metody. Spinozyzm staje na wysokości teologji chrześcijańskiej, jest równie teocentryczny, ale gdy tamta ma nastawienie transcendentne, on ma imanentne, gdy tamta opiera się na tradycji objawienia, on opiera się na rozumie, gdy tamta jest heteronomiczna, on jest autonomiczny. Intuicjonizm Spinozy odpowiada potrzebom matafizycznej świadomości naszego czasu doskonale. Kierunek bowiem naszej umysłowości cechuje się przechodzeniem od transcendentnego do imanentnego sposobu myślenia. Do 19-go wieku treść umysłu uzależniała się od czegoś pozaumysłowego, tworząc teizm i deizm. Od *Kanta* mamy nowy okres w życiu umysłowem z piętnem zasady imanencji, ponieważ ujmuje się bóstwo jako ideę, czyli zasadę. *Kant* ma zasługę rozwiązania zagadnienia poznania w duchu imanencji, ale już u Spinozy imanencja jako zasada formalna znajduje uniwersalne metafizyczne opracowanie. Przez to filozofja Spinozy wyrasta ponad swój czas, jednakże nie jest jeszcze wykończona. Jej metoda geometryczna nie jest odpowiednią formą dla systematu intuicji, a jednak należy do jego istoty, gdyż jest wybornym środkiem wprowadzenia do imanentnego sposobu myślenia. Spinozyzm ma wartość w szczególności dla naszych pojęć w dziedzinie nauki o państwie. Z imanentnego sposobu myślenia wypływa panująca dziś idea demokratyzmu, czyli monistyczna nauka o państwie jako tożsamości władzy i poddanych, a ta idea ma u Spinozy podstawę metafizyczną, wolną od oportunizmu. Z imanentnego sposobu myślenia wypływają dalej idee wolności, świadomości prawnej, probierza prawa, siły urzeczywistniania idei społecznych, świadomość nadindywidualna prawa, spólnoty i międzynarodowego jej ustroju. Nie przyjmujemy, że nadzieja i obawa tworzą względny i czasowy związek między

ludźmi i narodami, lecz że wspólne życie w dążeniu do poznania bóstwa stanowi metafizyczną podstawę dla wszechświatowego porządku społecznego. Obok „civitas Dei" *Augustyna* wznosi się Spinozy imanentna spólnota boska.

Przewodniczący Komisji spółpracy umysłowej Ligi Narodów *Luchaire* powiedział w swem przemówieniu powitalnem, że nowoczesna teorja spólnoty międzynarodowej wypływa wprost z pojęć Spinozy.

Prof. *H. Meier* (Berlin) twierdził w swem przemówieniu powitalnem, że misja Spinozy jeszcze nie jest spełniona i że jego filozofja może się jeszcze w znacznym stopniu przyczynić do rozpowszechnienia ducha pojednawczości sród narodów.

Dr. *G. Wanke* (Friedrichroda) wykazywał w długim referacie, że niemal wszystkie pojęcia i zasady, leżące u podstawy psychoanalizy, można znaleźć w trzeciej części Etyki.

Prof. *A. Rava* (Padwa) zakomunikował, że *Vinzenzo Micciele*, ksiądz katolicki, profesor seminarjum duchownego w Monreale, nauczał prawie tego samego, co Spinoza.

Prof. *L. Brunschvicg* (Sorbona) oznajmił, że dr. *Quercy* w Rennes pracuje nad wielkiem dziełem o halucynacjach, w którem wiele miejsca poświęca teorji wyobrażeń Spinozy, sądząc, że najlepsi specjaliści nie wyprzedzili jej.

Tenże odczytał list swego kolegi *Bergsona*, w którym znajduje się zdanie: każdy dziś posiada dwie filozofje, jedną własną, a drugą Spinozy.

Prof. *I. Myślicki* (Warszawa) wygłosił referat o znaczeniu spinozyzmu dla naszego czasu, upatrując to znaczenie dla trzech dziedzin, mianowicie: życia społecznego, nauki i religji. Pierwszej dziedzinie spinozyzmu, będący apologją twórczego rozumu, niesie uznanie rozumu za czynnik tworzący cywilizację. Drugiej spinozyzm daje wzór objektywizmu w naukach społecznych, podnosząc je do poziomu przyrodniczych. Trzeciej wreszcie może służyć najbardziej unowocześnionym panteizmem.

Tak oto hołdowano zmarłemu Spinozie i żywemu spinozyzmowi. W swem zagajeniu powiedział prof. *L. Brunschvicg*, że zazdrość coprawda nie jest chwalebnem uczuciem według Spinozy, ale niewątpliwie znajdzie się ona u wielu, którzy nie mogli przybyć do „Domus Spinozana". Prof. *I. Myślicki* zaś w swojem przemówieniu powitalnem wymienił te wzruszenia, które nurtują w obecnych, a są według Spinozy ujemne, jednakże możnaby się było przed nim usprawiedliwić, ponieważ przeważają wzruszenia dodatnie, z któremi „Societas Spinozana" usiłuje torować drogę przyszłemu genjuszowi. A dr. *C. Gebhardt* na zakończenie wszystkich konferencji powiedział, że nie było tu zwykłego na zjazdach naukowych budowania wieży Babel, gdyż pracowano harmonijnie, w duchu najbardziej harmonijnej natury Spinozy, dzięki wielkiej syntezującej sile spinozyzmu, a nie zajmowano się starzyzną dla zaspokojenia jedynie ciekawości uczonych, nie uprawiano martwej nauki, albowiem stare mieszkanie mistrza wypełnił i stąd promieniować będzie żywy duch filozofji, zgodnie z napisem, widniejącym u wejścia: „Vitae".

Nadmienimy jeszcze, że na wystawie dokumentów, druków i wizerunków w „Domus Spinozana" oglądano następujące nowości. Ukazał się tom V „Chronicon Spinozanum", rocznika stowarzyszenia spinozowskiego, zawierający kilkanaście przyczynków na temat aktualności spinozyzmu, wydrukowanych w ję-

• zykach ojczystych autorów [1]). W zbiorze „Bibliotheca Spinozana" wydano pośmiertny, bardzo pożądany, drugi tom dzieła *Freudenthala* o Spinozie, uzupełniający powtórnie wydrukowany niedawno pierwszy tom. Ciekawość wzbudzała książka dr. *C. Gebhardta* „Spinoza. Von den festen und ewigen Singen", będąca przekładem Etyki oraz uzupełniających wyjątków z innych pism Spinozy w swobodnej redakcji, porzucającej układ geometryczny.

Kto zapytywał, jak się przedstawia obecnie zainteresowanie spinozyzmem w ojczyźnie Spinozy, ten się dowiadywał, że jest znaczne w uniwersytetach i poza niemi. A przytem mógł usłyszeć, w jaki osobliwy sposób spopularyzowało się nazwisko Spinozy. Otóż stało się przysłowiowem wyrażenie, którem pochwala się młodzieńca dobrze się uczącego: „gaa zoo voorts en gij zullt spinazie eten", co ma bezsensowne znaczenie: „postępuj tak dalej, a będziesz jeść szpinak", bo właściwie powinno brzmieć maleńko inaczej: „....en gij zullt Spinoza heeten", co znaczy: „....a będziesz się zwać Spinozą".

Ignacy Myślicki.

PRACE X. KONSTANTEGO MICHALSKIEGO O FILOZOFJI XIV WIEKU.

Z rzadko spotykaną konsekwencją rozwija się działalność naukowa wybitnego polskiego medjewisty X. Prof. Konstantego Michalskiego: zaczął od zagadnień lokalnych i specjalnych, a doszedł do powszechnych i podstawowych zagadnień średniowiecznej filozofji. Punktem wyjścia jego badań były początki polskiej filozofji w XIV i XV wieku; zbadał wszystkie trzy wielkie prądy, jakie były wówczas reprezentowane w Polsce: skotyzm [1]), tomizm [2]) i nominalizm [3]). Badania te stanowiły pierwszą grupę jego rozpraw. Ale ówczesna filozofja polska nie była samodzielna, miała wzory na Zachodzie: X. Michalski wzory te odszukał. Lecz filozofowie, którzy polskim scholastykom służyli bezpośrednio za wzór, sami nie byli samodzielni; aby odnaleźć pierwotne źródła polskiej scholastyki, trzeba było cofnąć się jeszcze dalej, do początków

---

[1]) Na wstępie znajduje się tutaj przedruk słynnej mowy *Renana* przy odsłonięciu pomnika Spinozy w Hadze przed 50 laty, a następnie są prace: *J. H. Carp* (Holandja), Wezen en Waarde van het Spinozizme; *S. Alexander* (Anglja), Lessons from Spinoza; *F. Krejci* (Czechosłowacja). O Vyznamu Spinozovy Filosofie (i przekład niemiecki); *H. Höffding* (Danja), Spinoza 1677—1927 (i przekład niemiecki); *L. Brunschvicg* (Francja), Sommes-nous Spinozistes?; *C. Gebhardt* (Niemcy), Domus Spinozana; *B. Alexander* (Węgry), Spinoza es a Pszichoanalizis (i przekład niemiecki); *G. Gentile* (Włochy), Spinoza e la Filosofia Italiana; *I. Myślicki* (Polska), Znaczenie filozofji Spinozy dla naszego czasu (i przekład francuski); *J. de Carvalho* (Portugalja), Spinoza perante a Conscienza portuguesa contemporanea; *A. Deborin* (Rosja), Spinozizm i marksizm (i przekład niemiecki); *A. S. Oko* (Stany Zjedn. Ameryki Półn.), Domus Spinozanae effigies; *A. Karitz* (Szwecja), Nordischer Spinozismus.

[1]) „Michał z Bystrzykowa i Jan ze Stobnicy, jako przedstawiciele skotyzmu w Polsce", Archiwum Komisji do bad. hist. fil. w Polsce, I, 1915.

[2]) „Tomizm w Polsce na przełomie XV i XVI wieku". Sprawozd. Akad. Umiej. XXI, Nr. 2, 1916.

[3]) „Jan Buridanus i jego wpływ na filozofję scholastyczną w Polsce". Sprawozd. Akad. Umiej., XXI, Nr. 2, 1916.

XIV wieku, do Paryża i Oxfordu. I tę pracę wykonał polski badacz, a niedość było odszukać owe pierwotne wzory, trzeba je było samemu zbadać, bo znajomość filozofji XIV w., jaką rozporządzała powszechna historja filozofji, okazała się zupełnie niedostateczna. X. Michalski dał na podstawie swych źródłowych badań najpierw szkic rozwoju eueropejskiej scholastyki w XIV w.[4]), potem na skutek dalszych studjów nad rękopisami rozwinął go bardzo znacznie [5]), potem dał jeszcze dwukrotne ogromne uzupełnienia [6]) [7]), a obecnie rozpoczął przedstawiać rzecz jeszcze raz w postaci bardziej syntetycznej [8]). To pięciokrotne przedstawienie europejskiej filozofji XIV w. stanowi drugą, najważniejszą grupę pism X. Michalskiego, który wszakże poza temi pracami o najogólniejszym temacie, ogłosił w tymsamym czasie szereg prac specjalniejszych, o poszczególnych filozofach owego stulecia [9]), o formach literackich, używanych wówczas w filozofji [10]), o redakcjach ówczesnych dzieł [11]), a także kilka prac o charakterze bardziej popularnym, gdzie użytkował swą ogólną znajomość filozofji średniowiecznej, by wyjaśnić filozoficznie podłoże myśli tych średniowiecznych postaci, które, jak Dante [12]), budzą zainteresowanie w najszerszych masach.

Badania nad filozofją scholastyczną, prowadzone intensywnie od paru generacyj, objęły wiek XIV później od innych. Wiadomo było, iż był to wiek przełomowy, ale przełomowość jego pojmowano naogół w sensie ujemnym: przygotował wprawdzie filozofję nowożytną, ale zrujnował chrześcijańską filozofję średniowieczną; dlatego historycy scholastyki (przeważnie duchowni katoliccy) mniej cenili filozofję XIV w. i mniej się nią interesowali. Przełomowemi były dopiero badania Piotra Duhem'a, a zwłaszcza 3-a serja jego „Etudes sur Lionard de Vinci", która ukazała się dopiero w 1913 r. Duhem miał działalność okkamistów XIV w. za równie doniosłą naukowo jak i religijnie; wykazał, że wyprzedzili oni najważniejsze odkrycia nowożytnej nauki, fizyki i astronomji, a zarazem twierdził, że wytworzyli filozofję prawdziwie chrześcijańską, wyzwalającą scholastykę od pogańskiego perypatetyzmu i neoplatoniz-

---

[4]) „Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle", Bullętin de l'Académie Polonaise, 1919/20.

[5]) „Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV siècle", w La Pologne au Congrès de Bruxelles 1923, Varsovie, 1924.

[6]) „Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV siècle", Bulletin de l'Académie Polonaise, année 1925. Cracovie, 1926.

[7]) „Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle", Bulletin de l'Académie Polonaise, année 1925. Cracovie, 1927.

[8]) „Odrodzenie nominalizmu w XIV wieku", Kwartalnik filozoficzny, IV. 1926.

[9]) „Wpływ Oxfordu na filozofji Jana z Mirecourt", Rozprawy Akad. Umiej., XXXVIII, 1923.

[10]) „Tekst, osobistość szkoła i prąd w filozofji średniowiecznej", w Pamiętniku IV powsz. zjazdu historyków pol. w Poznaniu 1925, Lwów, 1925.

[11]) „Die vielfachen Redaktion einiger Kommentare zu Petrus Lombardus", w Miscellanea Ehrle, I, 1924.

[12]) „Scholastyka i mistyka u Dantego" oraz „Myśl franciszkańska i jej wpływ na Dantego". Przegląd Współczesny, VI, Nr. 57, 1927.

mu, z któremi przez szereg wieków była sprzęgnięta. Od Duhem'a zainteresowanie filozofją XIV w. objęło szerokie koło historyków we wszystkich krajach Europy; jednak mało jest takich, co przysporzyli tyle materjału i rzucili na tę filozofję tyle światła, co X. Michalski. Duhem, przyrodnik z zawodu, zajmował się głównie filozofją przyrody i podstawami przyrodoznawstwa, wytworzonemi w ostatnim okresie scholastyki; polski uczony wysunął natomiast na pierwszy plan zagadnienia epistemologiczne. To, co stanowi jego najważniejszy udział w poznaniu filozofji tego okresu, da się ująć w następujących punktach:

1. Na podstawie rękopisów autorów mało znanych i wcale nie znanych, wykazał, że ci autorowie, których znano dotychczas, stanowili tylko cząstkę wielkiego i różnorodnego obozu „modernistów" XIV wieku. Ockham, specjalnie, nie był zjawiskiem odosobnionem, lecz ogniwem w łańcuchu. 2. Wykazał dobitniej, niż to czynili poprzednicy, że ruch modernistyczny nie był dziełem przypadku, lecz był dawno przygotowywany, zarodki jego istniały już w klasycznym okresie scholastyki, w XIII w. Wskazał, że miał on swe źródła nietylko w awerroizmie z jego teorją podwójnej prawdy i w skotyzmie, ograniczającym znacznie kompetencje rozumu; ale także w augustynizmie, który teorją illuminacji podważał zaufanie do rozumu, a nawet w logice Arystotelesa, mianowicie w jego teorji rozumowania prawdopodobnego, zawartej w Topikach. 3. Dał trafną charakterystykę filozofji XIV w., wysuwając na pierwszy plan jej krytycyzm i sceptycyzm, a nie nominalizm, jak to zazwyczaj czyniono dawniej. Krytycyzm ówczesny polegał przedewszystkiem na analizie pewności sądów, odróżnianiu stopni pewności i prawdopodobieństwa, sceptycyzm zaś skierowany był przeciw próbom racjonalnego uzasadnienia dogmatów wiary. 4. Odróżnił zasadnicze typy filozofji XIV w. i przedstawił bieg jej rozwoju. Głównemi ośrodkami filozofji był wówczas Oxford i Paryż; filozofja modernistów wystąpiła w obu ośrodkach jednocześnie od początku stulecia. Ale w Oxfordzie miała ona charakter psychologistyczny, a w Paryżu idealistyczny. Dalszy przebieg był taki, że prąd oxfordzki, wydawszy Ockhama, wszedł w swej ojczyźnie w okres stagnacji, natomiast opanował Paryż, który stał się na długo stolicą okkamizmu. 5. Wyznaczył kilku filozofom miejsce należne im w dziejach scholastyki, przedewszystkiem wysunął na czoło okkamistów Jana Mirecourt, jako tego, który po Ockhamie miał najbardziej samodzielne i ważne pomysły na polu teorji poznania. Natomiast wykazał, że Piotr d'Ailly, uważany dawniej za czołowego modernistę, był myślicielem zupełnie niesamodzielnym, korzystającym bez skrupułów z poprzedników, zwłaszcza z Mirecourta.

Poza temi sprawami ogólniejszego znaczenia X. Michalski wyjaśnił również szereg specjalniejszych, acz niemniej ważnych, np.: 6. Położył nacisk na dystynkcję poznania intuicyjnego i abstrakcyjnego, która zapoczątkowana została przez Szkota, a od okkamistów nabrała szczególnej wagi; zgromadził też wiele interesujących, a dawniej nieznanych tekstów w tej sprawie. 7. Wyjaśnił w świetny sposób doniosłe, a przez historyków źle rozumiane rozróżnienie ens subiectivum i ens obiectivum. Utarło się mianowicie przekonanie, że od czasu średniowiecza terminy te zamieniły swe znaczenie, tymczasem nic podobnego nie zaszło, przemiana terminologji polegała raczej na tem, że zatarła się różnica między bytem objektywnym a realnym. 8. Uzupełnił duhemowski wykaz okkamistów, którzy wyznawali teorję impetu, wskazał na wcze-

śniejszego od Buridana Franciszka de Marchia. 9. Przeprowadził filiację od twórców nowej szkoły XIV w. do początków filozofji w Polsce. Ten ostatni punkt ważny jest dla nas, inne natomiast zdobycze tego uczonego europejskiej miary mają znaczenie ogólno-europejskie.

Władysław Tatarkiewicz.

ALBERT DRYJSKI. BADANIA EKSPERYMENTALNE NAD AUTOMATYZMEM GRAFICZNYM. Poznańskie Tow. Przyjaciół Nauk Prace Komisji Filozof. Tom I. Zeszyt 4. Poznań. Nakładem Pozn. Tow. Przyj. Nauk i t. d. 1925. Str. 140.

Cel autora sformułujemy najlepiej jego własnemi słowami. Chodzi mu o „zbadanie takich form automatyzmu graficznego, „kiedy poczucie działania automatycznego występuje całkiem wyraźnie, pomimo, że treść i postać znaków graficznych jest umotywowana nie „podświadomością", lecz procesami świadomości". Dodać należy, że autor pragnie, o ile go dobrze rozumiemy, stworzyć w warunkach eksperymentalnych zjawiska podobne do automatyzmu, występującego w seansach spirytystycznych.

Punktem wyjścia rozważań autora są t. zw. działania ideomotoryczne, których powszechność jest według niego eksperymentalnie ustalona ponad wszelkie wątpliwości. Nawet gdybyśmy o powszechności tego zjawiska nie byli wątpili, to wyniki prób eksperymentalnych, przedsięwziętych przez autora w celu zilustrowania tego zjawiska, zachwiałyby naszą pewnością. Na 12 bowiem osób, z któremi autor przeprowadził eksperymenty, tylko 5 wykazało zjawiska, które możnaby było położyć na karb ideomotoryczności, gdyby same eksperymenty były wykonane bez zarzutu, czego, niestety, nie można twierdzić: p. Dryjski w instrukcji, danej osobom badanym, suggerował im możność wykonywania ruchów. Nie lepiej wypadły eksperymenty z metronomem. Autor jednak nie zbity z tropu twierdzi, że owa „ideomotoryczność" wystąpiłaby u wszystkich „po dłuższem ćwiczeniu". Oryginalna ideo-motoryczność, która wymaga ćwiczenia! Jak pogodzić ten wynik z twierdzeniem autora, że zjawisko to występuje zawsze?

W rozdziałach II i III przechodzi autor do opisu eksperymentów właściwych. Wobec tego, że nie każdy się do eksperymentów nad automatyzmem nadaje, przeprowadził autor selekcję wśród osób badanych, biorąc za kryterjum trwanie, „pobudzenie utajonego", t. j. czas potrzebny do wystąpienia pierwszych przejawów automatyzmu. Im ten czas jest krótszy, tem podatność ma być większa. Podkreślić należy, że pomijając na razie inne wątpliwości, technika eksperymentów autora posiadała kardynalne braki: osoby badane znały cel eksperymentów (por. przypisek na str. 38), co wobec niebezpieczeństwa sugestji, które tu specjalnie groziło, jest podwójnym błędem, czyniącym wartość wyników iluzoryczną. Autor dawał każdej osobie badanej wskazówkę, by obudziła w sobie „intensywną chęć, żeby ręka zaczęła *się poruszać samoistnie i stan taki* podtrzymywała w miarę możności aż do skończenia eksperymentu" (Str. 57—8). Autor pragnął, żeby osoba badana i n t e n s y w n i e c h c i a ł a wykonać ruchy m i m o w o l n e! Co więcej autor twierdzi, że to się udało. „W samowiedzy swej ona (t. j. osoba) rozszczepia aktem woli te dwie postaci pisania (t. j. dowolne i mimowolne), warunkując w ten sposób powstanie rzeczywistej dysocjacji, która umożliwia... graficzne poruszenia ręki o charakterze automatycz-

nym". (Str. 42). Ta naiwna analiza psychologiczna jest teoretyczną konstrukcją autora, sprzeczną logicznie i nie mającą podstawy empirycznej. Analogja z chęcią, jaką żywi spirytysta, by się „seans" udał, jest pozorna: spirytysta nie wierzy, że to ruchy jego rąk wprawiają stolik w wirowanie. On chce, by stolik się poruszał, ale jako narzędzie siły wyższej. Nasz autor zaś pragnie, by jego własna ręka pisała mimowolnie. Czyż to nie contradictio in adjecto?

Wobec tego, że typowe zjawiska automatyzmu, znane z klasycznych badań Janet'a i Binet'a, uczeni ci sprowadzają do rozszczepienia jednolitego zazwyczaj prądu świadomości, do braku syntezy psychicznej, p. Dryjski podciąga rzekome swe fakty również pod schemat rozszczepienia. Jasną jednak jest rzeczą, że okoliczności, w jakich się mają odbywać zjawiska przezeń konstruowane, są zupełnie inne, niż u Janet'a i Binet'a: w tym ostatnim bowiem wypadku mamy bezwiedność, której niema u p. Dryjskiego. A jeżeli tak, to teorja p. Dryjskiego staje się bezprzedmiotowa, ponieważ Janet'owskie rozszczepienie ma właśnie ową bezwiedność tłumaczyć. Ładne rozszczepienie, nad którego dojściem do skutku czuwać ma wola!

Wywody teoretyczne autora padają w próżnię. Jego cała, nosząca na sobie piętno dyletantyzmu teorja, łącząca bezkrytycznie pierwiastki sprzeczne, identyfikująca w rezultacie automatyzm graficzny z sugestją i hipnozą, została zbudowana po to, by wytłumaczyć fakty, których niema.

Jakób Segal.

DR. EDMUND ERDMAN. ZASADY POWSZECHNEJ IDEOGRAFIKI ANALITYCZNEJ. — Prace komisji językowej polskiej Akademji Umiejętności NR 13. Kraków, 1925.

Od wieków ludzkość znała dwa sposoby pisma: pismo obrazowe, hieroglif, gdzie rysunek podawał myśl bezpośrednio, i pismo zgłoskowe, gdzie myśl wyrażaną była przez symbol słowa. Dziś jeszcze, pomimo ogólnego niemal zwycięstwa pisma zgłoskowego, istnieją narody jak np. północni i południowi Chińczycy, którzy mówiąc różnemi językami, zapomocą obrazowego pisma porozumiewają się ze sobą. Obecny rozwój życia międzynarodowego stawia ciągle ludzkości zadanie przezwyciężenia w jakibądź sposób różnic językowych dla bezpośredniego porozumiewania się ludzi różnej mowy. Mamy wiele prób języków sztucznych, zawsze jeszcze opartych na piśmie zgłoskowem. Dzisiaj praca p. Erdmana przynosi nam próbę poligrafji t. j. pisma pojęciowego.

Pomysły tego rodzaju mają swą historję w filozofji tegoczesnej. Myślał już o tem Leibniz, Lullus i inni, aprobował tę ideję Ostwald i Bergson. Jednak od zeznania jakiejś potrzeby do wynalezienia sposobu jej zadowolenia droga jest długa. Posługiwanie się wprost hieroglifami starożytnych nie może tu wystarczyć, gdyż, jak mówi autor, nie wyszły one nigdy poza stadjum prymitywne z powodu braku znajomości treści myślowych i ich natury, a także z powodu stopniowego przekształcania się w pismo zgłoskowe. Autor, po dwudziestu latach pracy nad zreformowaniem pisma obrazowego, podaje w małej swej książeczce nową teorję hieroglificzną pisma.

Czy projekt jego jest udany? Sądzimy, że ma rację Akademja Umiejętności w Krakowie, kiedy mówi w przedmowie do tego dziełka: „Komisja nie sądzi, że p. Erdman sprawę już rozwiązał ostatecznie i dał takie pismo, od-

powiadające mowie ludzkiej wogóle, a nie szczegółowym językom, ale przypuszcza, że droga wskazana przez niego, może doprowadzić do pomyślnego wyniku".

W podstawie całego projektu, leży tu teorja poznania, przy czem autor opiera się na krytyce czystego doświadczenia R. Avenariusa. Postulaty, z których wychodzi, są następujące:

1) Istnieją treści doświadczenia „scharakteryzowane" jako takie,

2) Treści te, wskutek zasadniczego podobieństwa ludzi, mogą uchodzić za ogólne,

3) Treści doświadczeń mogą to być albo „elementy" wiedzy albo „treści myśli" (w tem całe zdania) pojęte, jako psychiczne jedności myślowe.

Dalsza metoda polega na analitycznem odtworzeniu myśli przez wyodrębnienie zasadniczych momentów objektywnych, subjektywnych i fiktywnych. Jest to zastosowanie do sztuki pisma t. zw. psychologji wypowiedzeń.

Ogólnemi kategorjami myśli, zgodnie z Avenariusem, są dla autora następujące: elementy i charaktery. Elementy mogą być ujęte statycznie, jako „rzeczy", lub dynamicznie jako „własności". Charaktery mogą wskutek „pewnej operacji myślowej" stawać się „pseudo-elementami". Tak charaktery jak i elementy wywołują skojarzeniowe refleksy, a wśród nich mowę. Z kolei zaś od modyfikacji słownych zależą różnice wartości absolutnych czyli „ruchu" i wartości przejściowych czyli „stosunków". Wszystkim tym wartościom odpowiadają szczególne znaki pisma. Bardzo ważnym dla teorji Erdmana jest wyróżnienie w obrazach momentu kierowniczego w każdym danym kompleksie myśli, który zarazem jest stalszym, i momentu mniej trwałego, któremu przypada rola określająca.

Ponieważ jednak myśli się obecnie przeważnie za pomocą słów, więc też, jak autor zaznacza, pismo jego nie mogłoby się dziś jeszcze obyć bez mowy, t. j. bez tego, aby czytelnik nie tłumaczył sobie obrazów pisma na mowę. Nie jest wszakże wykluczonem, aby dalszy rozwój i to uczynił zbędnem. Autor ma nawet nadzieję, że dalszy rozwój pisma ideograficznego zmusi myśl ludzką do realniejszego ujmowania treści pojęć wyższych, czego brak jest klęską obecnego myślenia. Pod względem teorji poznania ideografja wedle niego „prowadzi do wytworzenia ścisłego inwentarza elementów psychicznych objektywnych i subjektywnych wraz z fikcyjnemi, absolutnych i relatywnych".

Józefa Kodisowa

NEKROLOGJA.

Ś. P. BENEDYKT WOYCZYŃSKI

5 maja r. b. zmarł w Wilnie Benedykt Woyczyński, pierwszy w zakresie filozofji doktór odnowionego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, założyciel i pierwszy przewodniczący tamtejszego Koła Filozoficznego, pierwszy asystent, oddany i zasłużony, tamtejszej katedry filozofji. Zmarł przedwcześnie, zanim jego umysł wybitny i wysilona praca mogły wydać dojrzałe owoce; choroba, która od lat dziesiątkowała jego siły, i wysoki poziom wymagań, jakie stawiał

samemu sobie, sprawiły, że, umierając, nie zostawił prac naukowych, ogłoszonych drukiem. Niemniej ma on swoje miejsce w filozofji polskiej ostatniej doby; przedewszystkiem, że w Wilnie wytworzył się ośrodek filozoficzny, w tem niemały udział miał Benedykt Woyczyński, jego zapał i praca.

Urodzony w Petersburgu w 1895 r. uczęszczał do szkół w Galicji, a ukończył je w 1917 r. w Moskwie, gdzie znalazł się po wybuchu wojny, jako jeniec cywilny. W Moskwie, w bardzo złych warunkach życia, rozwinęła się choroba płuc, której następnie uległ. Przez dwa lata był studentem Wydziału Ekonomicznego Instytutu Handlowego w Moskwie, a od 1919 powrócił do Polski i wstąpił na Wydział Humanistyczny Uniwersytetu wileńskiego. Z uniwersytetem tym losy jego związały się na stałe; od 1921 r. do końca życia należał doń jako asystent. W 1925 r. uzyskał doktora filozofji na podstawie rozprawy „O rozwoju poglądu Platona na duszę".

W rozprawie tej, nawiązującej do badań Lutosławskiego, ale uwzględniającej cały współczesny dorobek naukowy w tej dziedzinie, osiągnął rezultaty pozytywne, posuwające naprzód znajomość filozofji Platona; stwierdził bowiem, że rozwój poglądów platońskich, dotyczących istoty duszy, szedł konsekwentnie w kierunku przyznania jej bytu indywidualnego i niezniszczalności i że równolegle z tem uległa ewolucji również całość metafizycznych poglądów Platona, dając w ostatecznej postaci system spirytualistycznego pluralizmu. — Prócz pracy o Platonie, którą przed oddaniem do druku zamierzał jeszcze rozszerzyć, zostawił na wykończeniu rozprawę o Ralfie Cudworth, platoniku angielskim XVII wieku, i jego obronie absolutyzmu etycznego, która stała się znów aktualna wobec niektórych prądów, panujących w etyce dzisiejszej.

Ale był to nietylko badacz na polu filozofji: był to także filozof w tem mniej ścisłem, ale szerszem i może głębszem znaczeniu, w jakiem ta nazwa bywa nieraz stosowana potocznie. Był to człowiek, który z filozoficzną pogodą znosił cierpienia, filozoficznie sub specie aeternitatis brał życie, z filozoficznym spokojem czekał zbliżającej się śmierci. Był filozofem w tem platońskiem znaczeniu, że realniejsze były dlań rzeczy wieczne od rzeczywistości codziennej, wśród której żył. Po platońsku wierzył, że śmierć jest zdarzeniem radosnem, bo niesie rozszerzenie i pogłębienie świadomości i wyjaśnienie tego, co za życia jest tajemnicą. A niezwykły zespół darów i zalet tego kryształowego człowieka budził wśród tych, którzy go znali, przekonanie, że idealne normy etyczne nie są li tylko fikcjami filozofów, ale znajdują urzeczywistnienie w żywych ludziach. Stosują się doń słowa Platona: „Jedynie tylko dusza filozofa ma skrzydła. Bo jej pamięć zawsze wedle sił do tego się zwraca, co nawet Bogu boskości użycza. Człowiek, który w takich przypomnieniach żyje, jak należy, i doskonałych zawsze święceń dostępuje, tylko on jeden istotnie doskonałym się staje. A że o ludzkich sprawach zapomina, a z tem, co boskie, obcuje, gani go wielu; ale że Bóg w nim mieszka, o tem nie wiedzą ci, których jest wielu". (Fajdros, 249, C-D).